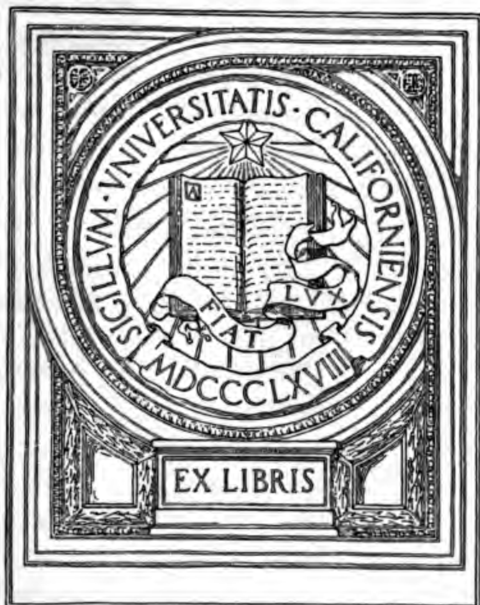



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Altjüdische Gleichnisse

und die

Gleichnisse Jesu.

Von

Lic. theol. **Paul Fiebig,**
Inspektor am Kgl. Predigerseminar zu Wittenberg.



Tübingen und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu

womöglich einen doppelten Sinn anzunehmen, den natürlichen und den höheren. Aber darüber sind wir doch glücklich hinaus."

Lange nach dem Abschluss der folgenden Arbeit ist diese Ansicht Wellhausens bekannt geworden. Sie zeigt, wie richtig gerade das Urteil eines Orientalisten über neutestamentliche Dinge sein kann, und dient mir zur willkommenen Bestätigung meiner den altjüdischen Quellen entnommenen Resultate.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Im ersten Bande seines Buches über die Gleichnisreden Jesu S. 171 sagt Jülicher: „Eine von Vorurteilen — philosemitischen wie antisemitischen — freie Beobachtung der hagadischen Bestandteile des rabbinischen Schrifttums kann auch für unser Thema recht segensreich werden, weil sich zeigt: je ähnlicher die dortigen „Parabeln" und Gleichnisse den evangelischen in Wirklichkeit sind, desto weniger vertragen sie eine allegorisierende Deutung oder auch nur eine Vergleichung der einzelnen Bestandteile in Bild- und Sachhälfte." Jülicher erwartet also von einer Untersuchung der jüdischen Gleichnisse eine Bestätigung seiner Parabeltheorie. Inwiefern er damit im Rechte ist, wird sich im folgenden ergeben. Hier sei einleitend zunächst die Frage aufgeworfen: wie müsste sich eine Behandlung der rabbinischen Gleichnisse gestalten, wenn sie wirklich fruchtbringend und sachentsprechend sein soll?

Das erste Erfordernis wäre: Vollständigkeit des Materials. Die beiden Talmuds, ausserdem aber die gesamte jüdische Literatur bis ca. zum 5., 6. Jahrhundert p. Chr. wäre heranzuziehen, und sämtliche gleichnis-

artige Stoffe würden in zuverlässigen und peinlich genauen, möglichst den Einblick in das Original gestattenden Uebersetzungen darzubieten sein. Ich sage mit Absicht: sämtliche „gleichnisartige Stoffe“. Dieser allgemeinere Ausdruck ist am Platze; denn sehr bald ergibt sich nach der Lektüre, z. B. eines der zu dem sog. „grossen Midrasch“, dem Midrasch rabba, gehörenden Schriftwerke folgendes: Es heben sich deutlich Stücke ab, welche als Maschal bezeichnet sind. Diese müssen auf jeden Fall den Gegenstand der Untersuchung bilden. Vielfach aber begegnen Abschnitte, welche den als Maschal bezeichneten völlig gleichen, ohne doch so bezeichnet zu sein. Diese auszuschliessen, geht also nicht an. Auch kurze Vergleiche, Sprichwörter — diese werden teilweise, wie im Neuen Testament, als Maschal eingeführt —, Allegorien, Rätsel und Fabeln sind nicht zu übersehen; denn entweder finden sich im Neuen Testament analoge Bildungen oder zur deutlichen Kennzeichnung der Verschiedenheiten des talmudischen Stoffes von dem biblischen, speziell dem neutestamentlichen Stoffe, sind sie nicht zu entbehren. Man könnte jedoch meinen, dass zur Beleuchtung der neutestamentlichen, resp. biblischen Gleichnisse die Behandlung alles dessen genügte, was die Konfrontierung durch seine Aehnlichkeit direkt herausfordert. Aber meines Erachtens würde eine Behandlung dieser Parallelen allein nicht ausreichen; denn eine derartige Auswahl wird leicht den Eindruck tendenziöser Auslese machen. Es liegt dabei die Gefahr sehr nahe, über den Unterschieden das Gleichartige und über dem Gemeinsamen das Verschiedenartige zu übersehen oder zu übertreiben. Ferner ist

der Fall sehr leicht denkbar, dass Gleichnisse weder durch die gewählten Bilder, noch durch das, was sie sagen wollen, an neutestamentliche, resp. biblische Stoffe erinnern und dennoch ihrer Art, ihrer Form nach mit diesen übereinstimmen. Dann dürften sie aber für die Untersuchung unentbehrlich sein. Es handelt sich ja doch bei einer Konfrontierung der neutestamentlichen mit den talmudischen Gleichnissen ebenso sehr um die Form als um den Inhalt. Welche Rubriken im einzelnen und im grossen zu machen sein werden, lässt sich a priori nicht sagen. Das muss der Tatbestand ergeben. „Vollständigkeit“, das ist also das eine. Hier, wie bei andern Fragen, müssen wir über die gelegentlichen Anführungen von verwandten Stoffen hinaus und zu einer systematischen Erhebung der Tatsachen gelangen.

Das zweite ist: chronologische Fixierung der einzelnen Stoffe. Jülicher sagt mit vollem Recht I 168: „In Bausch und Bogen lässt sich hier überhaupt nichts feststellen; bis man nicht die einzelnen Parabeln des Talmud kritisch nach ihren Verfassern zusammengeordnet und die Lebenszeit dieser Verfasser und ihre chronologische Folge fixiert hat, ist die Abhängigkeitsfrage nicht lösbar.“ Talmud und Midrasch enthalten ursprünglich mündlich tradierte Aussprüche der Rabbinen. Durch verbindenden Text sind diese Aussprüche teilweise zu zusammenhängenden Diskussionen gestaltet, teilweise in der Art von glossatorischen Bemerkungen lose aneinander gereiht worden. Oft sind diese Diskussionen annähernd so aufbewahrt, wie sie in Wirklichkeit stattgefunden haben, oft auch sind sie künstlich hergestellt,

was man daran vor allem erkennt, dass Rabbinen, die ganz verschiedenen Zeiten angehören, als miteinander disputierend aufgeführt werden. Nicht von allen Aussprüchen sind die Autoren erhalten. Vieles wird anonym überliefert. An ganz bestimmten Einführungsformeln erkennt man in den beiden Talmuds und sonst, ob ein Ausspruch aus der Zeit der Tannaiten, d. h. aus der Zeit bis ca. 220 n. Chr., stammt, oder aus der Zeit der Amoräer, d. h. aus dem 3.—5. Jahrhundert. Die Scheidung der Zeiten und Schichten ist also im Talmud verhältnismässig leicht zu vollziehen. תַּנְיָא, תָּנוּ רַבָּנָן, תְּנָא, d. h. „eine Ueberlieferung, es tradierten unsere Meister, man tradiert“ sind die häufigsten Einführungsformeln der älteren, tannaitischen Stücke. אִיתְּמַר dagegen, d. h. „es ist gesagt worden“, steht, wo es sich um das Wort eines Amoräers handelt. Schon in den Ausdrücken liegt ein Unterschied der Autorität. „Die Ueberlieferer“, also die, welche massgebende „Ueberlieferungen“ weitergeben, haben eine grössere Autorität als diejenigen, welche nur „sagen“, nur ihre Meinungen und Urteile aussprechen können. So werden also, damit Ordnung in dies Chaos kommt, die mit bestimmten Autorennamen versehenen Aussprüche von den anonymen gesondert zu behandeln sein. Innerhalb jeder Gruppe ist zwischen Tannaiten und Amoräern zu scheiden. Man verfuhr sehr sorgfältig beim Tradieren. Wo man die Glieder der Traditionskette im Gedächtnis hatte, begnügte man sich lieber mit dem, was man sicher wusste, als dass man etwas Zweifelhaftes weitergab. Man hatte natürlich ein Interesse, alte Autoritäten zu hören. Aber dies Interesse verleitete nicht dazu, das Alter der Aussprüche

möglichst weit hinauf zu datieren. Es galt als Regel, lieber die letzten Autoren zu nennen, lieber nur zwei oder drei Tradenten anzuführen, als sich ins Ungewisse zu verlieren, oder durch Nennung zu vieler Glieder der Traditionskette dem Gedächtnis der Späteren zuviel zuzumuten. Wo man gar nichts Sicheres wusste, tradierte man anonym. Selbstverständlich sind infolge der ungeheuren Stoffmenge trotz aller Sorgfalt Irrtümer und Verwechselungen mannigfachster Art nicht ausgeblieben. Hier gilt es, kritisch zu untersuchen. Mehrfach ist ein Ausspruch an einer Stelle anonym, an einer andern unter dem Namen eines bestimmten Autors überliefert. Die chronologische Folge der einzelnen Rabbis ist im allgemeinen gesichert. Schürer und Strack bieten chronologisch geordnete Listen, ersterer in seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, letzterer in seiner Einleitung in den Talmud. Vollständig sind diese Listen jedoch nicht. Hier ist noch viel Arbeit zu tun.

Nun zeigt ein Blick etwa in die von Wünsche übersetzten Midrasche oder in die von ihm herausgegebenen Uebertragungen der hagadischen Bestandteile der beiden Talmuds: das zu untersuchende Material ist, was die Gleichnisse angeht, sehr umfangreich. Eine sorgfältige Bearbeitung sämtlicher jüdischer Gleichnisse würde Jahre angestrengter Arbeit erfordern. Diese Zeit steht mir jetzt nicht zur Verfügung. So biete ich denn vorläufig nur einen Anfang, eine Vorarbeit zur Lösung der umfassenden Aufgabe. Und auch diese Vorarbeit muss notwendig um der mir zugemessenen Zeit willen allerlei Fragen offen lassen; denn vor allem: es fehlt noch immer für jedes einzelne Schriftwerk der jüdischen Literatur

eine „Einleitung“ im Sinne unserer „Einleitung in das Alte, resp. Neue Testament“. Ehe diese Arbeit nicht geleistet ist, wird eine Bearbeitung des umfassenden Themas nach den skizzierten Gesichtspunkten und nicht minder jede Vorarbeit auf Schritt und Tritt beengt und gehemmt sein.

So handelt es sich also für mich darum, das zu untersuchende Material vorläufig zu beschränken und die Grenzen der Untersuchung abzustecken.

Wer sich auch nur wenig mit Talmudicis beschäftigt hat, weiss, dass Mischna, Tosefta, Siphra, Siphre und Mechilta die hauptsächlichsten der ältesten jüdischen Schriftwerke sind. Doch ist das, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, nicht so zu verstehen, als enthielten die späteren Schriften nicht auch ältestes Material. Im Talmud und sonst werden Tosefta, Mischna etc. häufig zitiert. Der Vergleich dieser Zitate mit den genannten selbständig erhaltenen Sammlungen wäre eine umfangreiche Arbeit für sich. So ergäbe sich also eine Beschränkung auf die genannten ältesten Schriftwerke. Bei ihrem vorzugsweise halachischen Charakter ist ausserdem a priori anzunehmen, dass das vorhandene Material an Gleichnisreden nicht allzu umfangreich sein wird, also leichter eine gründliche Untersuchung gestattet. Es ist fürs erste angebracht, die einzelnen Schriftwerke oder zusammengehörige kleinere Gruppen zu untersuchen. Es lässt sich dann am leichtesten und, wenn eins nach dem andern erschöpfend untersucht wird, am sichersten weiterbauen.

Eine Durchsicht der Mischna und Tosefta ergibt, dass sich hier nur wenig Material findet. Dasselbe Re-

sultat liefert der halachische Midrasch „Siphra“ (zum 3. Buch Mosis). Die übrigen halachischen Midrasche dagegen: Siphre und Mechilta, bieten einen reichen Stoff, was man bei ihrem sonst halachischen Gepräge nicht erwarten sollte. Siphre, ein halachischer Midrasch zu Numeri und Deuteronomium, enthält über 100 als Maschal bezeichnete Stücke. Die Mechilta hält in der Menge der Gleichnisse, welche sie bietet, ungefähr die Mitte inne zwischen Mischna, Tosefta, Siphra einerseits und Siphre anderseits.

Nun ist jüngst durch Schlatters Abhandlung, „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1902, 4. Heft, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf die Mechilta gelenkt worden. Um also auch noch von andern Gesichtspunkten aus als Schlatter die Wichtigkeit der Mechilta ans Licht zu stellen, um anzuregen dazu, dass eine sorgfältige Uebersetzung der Mechilta im Interesse der Theologie wünschenswert erscheint, vor allem, um ein fest begrenztes, kleineres Gebiet der Untersuchung zu haben, habe ich mich schliesslich nach vorausgegangener weiterer Umschau auf die Mechilta beschränkt.

Die Mechilta ist ein glossatorisch angelegter Kommentar zum Exodus, beginnend mit Bemerkungen zu Kap. 12 1 ff. „Mechilta“ bedeutet: Mass, Regel, Richtschnur. Sie ist in der Hauptsache in neuhebräischer Sprache, wie Mischna und Tosefta, verfasst. Zu einer Behandlung der Einleitungsfragen liegen tüchtige Vorarbeiten, besonders von Hoffmann, Königsberger, Frankel, vor (vgl. Strack, Einleitung in den Talmud). Das erste jedoch, was geschehen müsste, um christlichen Gelehrten

eigene Beurteilung und bequemen Einblick zu ermöglichen, wäre eine sorgfältige, übersichtliche Uebersetzung, etwa in der Art, wie Laible den Toseftatraktat Berachot zugänglich gemacht hat (Frankfurt a. M., Kauffmann, 1903, 1 M.). Eine gründliche Behandlung der Einleitungsfragen zur Mechilta wäre eine eigene, umfangreiche Untersuchung, die ich jetzt hier nicht vornehmen kann. Ich schalte sie also mit vollem Bewusstsein vorläufig aus.

Ich lege den Druck der Mechilta von Friedmann, Wien 1870, zu Grunde. Weder Weiss in seinem Abdruck der Mechilta, noch Friedmann haben mit Hilfe von Handschriften, vielmehr mit alten Drucken und eigenen Konjekturen gearbeitet. In Breslau, München, Oxford, Rom sollen Handschriften der Mechilta vorhanden sein. Es wäre sehr zu wünschen, wenn hier wie in andern die jüdische Literatur betreffenden Punkten eine solide wissenschaftliche Arbeit einsetzen könnte.

Als einziges Hilfsmittel zum Eindringen in das Verständnis der Mechilta ist — natürlich abgesehen von den Lexicis — die lateinische Uebersetzung des Blasius Ugolinus im XIV. Bande seines Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig, 1752 fol.) vorhanden. Ich will nicht sagen, dass diese Uebersetzung ganz ohne Nutzen ist. Jeder christliche Gelehrte wird dankbar sein für jedes Hilfsmittel, das ihm geboten wird, um in die jüdische Literatur einzudringen. Dennoch ist zu sagen: die Uebersetzung ist vielfach fehlerhaft, lässt im Stich oder führt direkt in die Irre. Eine handliche, zuverlässige und mit möglichst umfassenden Indices versehene Uebersetzung der Mechilta statt dieser unhandlichen und nicht

recht brauchbaren Uebertragung des Ugolinus wäre zweckmässig und nützlich[1].

Sehr leicht und zuverlässig liesse sich eine solche Uebersetzung mit Hilfe des Leipziger Institutum Iudaicum Delitzschianum anfertigen. Diese, im Jahre 1886 von Professor Franz Delitzsch wieder neu ins Leben gerufene Anstalt bietet durch ihre beiden Lehrer, einen Proselyten aus Israel und einen gelehrten, vorurteilsfreien Juden, die Möglichkeit zu solcher Arbeit in einer Weise dar, wie sie sonst nirgends zu finden ist. Mit der grössten Freude gestehe ich, dass ich dem einen dieser beiden seit Delitzschs Zeiten an dem Institut angestellten Lehrer, Herrn J. J. Kahan, die reichste Förderung bei den folgenden Darbietungen verdanke. Theologen aller Richtungen erkennen gegenwärtig immer deutlicher, dass eine systematische Bearbeitung der jüdischen Literatur unbedingtes Erfordernis ist. Möchte diese Erkenntnis das Ergebnis haben, dass recht viele an die Arbeit gehen und, die Mittel des genannten Instituts benutzend, dieses, das der Hilfe bedarf, zugleich nach Kräften fördern![2]

Ich biete im folgenden nun zunächst den zur Beurteilung heranzuziehenden Stoff aus der Mechilta im Zusammenhang dar, übersichtlich geordnet und mit Anmerkungen versehen. Diese Anmerkungen sind nicht so gemeint, als ob hier in jedem Falle genaue Parallelen zu den neutestamentlichen Ausdrucksformen und Gedanken aufgewiesen werden sollten. Es soll vielfach nur

---

[1] Inzwischen ist von mir und Herrn J. J. Kahan diese Uebersetzung begonnen worden.

[2] Vgl. meinen Vortrag: „Talmud und Theologie“, Tübingen 1903, J. C. B. Mohr.

darauf hingedeutet werden, wie oft man sich bei der Arbeit an der jüdischen Literatur an das Neue Testament erinnert fühlt. Auch, wo nicht genaue Parallelen vorliegen, ist der Vergleich lehrreich. Die Lektüre dieses ersten Teiles erfordert langsames, aufmerksames Verfolgen des Dargebotenen und ein Versenken in allerlei Einzelheiten und Kleinigkeiten. Es ist keine amüsante Lektüre. Die Gegenstände der jüdischen Theologie und die Art ihrer Behandlung hat für unsern Geschmack etwas Sprödes an sich. Das lässt sich nicht ändern. Wer die Liebe der Wissenschaft auch zu dem Kleinen mitbringt, wer sich vergegenwärtigt, dass es sich für uns auf talmudischem Gebiet noch immer nur um Vorarbeiten und um viele Einzelfragen handeln muss, ehe grosse Zusammenfassungen und Konfrontierungen mit biblischen Dingen im grossen Stile vorgenommen werden können, der wird die Mühe nicht scheuen, welche die Ueberlegung vieler Einzelpunkte erfordert.

Der zweite Teil bietet, ausgehend von dem gegenwärtigen Stand der Forschung auf neutestamentlichem Gebiet, die Folgerungen für das Neue Testament, welche sich aus dem aufgewiesenen Tatbestand des ersten Teiles ergeben. Es liegt mir — wiederum um der mir zugemessenen Zeit willen — zunächst lediglich daran, die Art der jüdischen Gleichnisse im Vergleich zu den neutestamentlichen zu sorgfältiger Anschauung zu bringen und methodische Fingerzeige zu geben. Eine umfassende, an sämtlichen einzelnen neutestamentlichen Gleichnisreden erprobte Durchführung der von den jüdischen Gleichnissen aus gewonnenen und zu gewinnenden

Gesichtspunkte würde eine besondere umfangreiche Arbeit erfordern. Diese würde dann etwa dem zweiten Bande von Jülichers Gleichnisreden entsprechen, wie das, was ich vorläufig im folgenden darbiete, in Analogie zu Jülichers erstem Bande gestellt werden könnte, nur ist der Unterschied vor allem der, dass ich mich möglichster Kürze befleissige, Jülichers Terminologie und segensreiche Polemik gegen die falsche Allegoristerei überall voraussetze und daher die methodische Frage nicht in ihrem ganzem Umfang angreife, sondern an einem ganz bestimmten Punkt einsetze.

Es handelt sich nämlich infolge des gegenwärtigen Standes der Forschung um zwei wichtige Erkenntnisse.

Jülichers energischer Kampf gegen das willkürliche Allegorisieren ist gegenwärtig wohl so gut wie überall in der Wissenschaft als berechtigt und segensreich anerkannt. Doch hat Jülicher mit Absicht, wie er das selbst ausspricht (I S. IX des Vorworts der 2. Aufl.), seine Position scharf einseitig pointiert. Diese Einseitigkeiten auf das richtige Mass zurückzuführen, haben bereits O. Holtzmann in seinem „Leben Jesu“ und in seiner Schrift „War Jesus Ekstatiker?“, Heinrici in Haucks Realencyklopädie[3] s. v. Gleichnisse, Weinel in seinem Büchlein „Die Bildersprache Jesu“, Johannes Weiss in Stud. u. Krit. 1891 und Bugge („Die Hauptparabeln Jesu“, beginnt in den nächsten Tagen zu erscheinen) begonnen. Ich möchte mich diesen Forschern anschliessen. Unter Voraussetzung der Anerkennung der Richtigkeit der Jülicherschen (resp. seiner Vorgänger in diesem Punkt, wie z. B. B. Weiss) Polemik gegen die falsche Allegoristerei glaube ich vor dem Missverständnis

sicher zu sein, als handle es sich für mich darum, diese Allegoristerei zu repristinieren.

Das zweite ist dies: es liegt mir daran, eine Methode zur Geltung zu bringen, die gegenwärtig in der Theorie als anerkannt gelten darf, wenn auch die Praxis der Forschung noch etwas hinter der theoretischen Erkenntnis zurückgeblieben ist. Ich knüpfe an Bugges im Erscheinen begriffenes Buch an. Bugge gibt eine „Einleitung über die Methode der Parabelauslegung“. Durch die Vermittlung des Herrn Professor Schnedermann hier in Leipzig und nach Einholung der Erlaubnis von dem Herrn Verfasser und Verleger war es mir möglich, kurz die ersten Druckbogen des verdienstlichen Buggeschen Werkes einzusehen. Ich sage dafür auch an dieser Stelle meinen besten Dank. Wie es in der Anzeige der Verlagsbuchhandlung vom April 1903 heisst, vertritt Bugge die wertvolle Einsicht, „diese Redeformen (d. h. die Gleichnisse Jesu) müsse man in Verbindung mit der Redekunst des jüdischen Volkes jener Zeit und auf dem Hintergrunde derselben betrachten“. „Vor allem scheint Bugge gegenüber der Jülicherschen Befangenheit in der aristotelischen Rhetorik ein Gegenwort im Namen der jüdischen Rhetorik vonnöten.“ S. 93 sagt Bugge mit Recht: „Unter den vielen Fortschritten der Theologie unserer Zeit ist wohl dieser der wichtigste, dass man in vollem Ernste die Person und Wirksamkeit Jesu auf dem Hintergrunde des Gemeinde- und Gedankenlebens seiner eigenen Zeit zu erfassen und zu verstehen sucht.“ Diese von Theologen aller Richtungen gegenwärtig anerkannte methodische Erkenntnis bedarf der Bewährung im einzelnen. Systematische Er-

hebung des jüdischen und sonstigen Materials ist nötig. Bugge beschränkt sich noch in der Hauptsache auf bekanntes und mehr aus sekundären Quellen geschöpftes Material. Der Anfang einer systematischen und von den Originalen ausgehenden Verwertung der jüdischen Stoffe liegt bei ihm nicht vor. Nach dieser Seite bedarf seine verdienstliche Arbeit der Ergänzung. Ich biete im folgenden einen bescheidenen Anfang zu dieser Ergänzung dar.

An weiteren Vorarbeiten für mein Thema möchte ich nennen: die gelegentlichen Notizen in den bekannten Sammelwerken von Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wünsche. Dalmans „Worte Jesu I“, die einzige vorhandene sachentsprechende systematische Bearbeitung talmudischer Stoffe, enthält die Gleichnisse noch nicht. Die Sammlung von Levi-Seligmann (Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, 2. Aufl., Leipzig 1877) bietet nur eine willkürliche Auswahl. Die vorhandenen unsystematischen Materialsammlungen achten zu wenig auf eine genaue Reproduktion des Wortlautes und Zusammenhanges der einzelnen Aussprüche. Auch die Darbietungen bei Levi-Seligmann geben, wie die Verfasser sagen (Vorwort S. V) „eine Blumenlese, die wir in eine, dem modernen Geschmacke mehr entsprechende, obwohl im Geiste und im Wesen dem Originale getreue Form zu bringen gesucht haben“. Für die Wissenschaft aber kommt es gerade auf den Geschmack der alten Zeit, nicht auf unsern Geschmack, und auf genaue Uebersetzung, nicht auf Redigierung des Materials, zwar sicherlich auf den Inhalt, aber nicht weniger auch auf die Form an.

I. Teil.

Die Gleichnisse der Mechilta.

Ich beginne nicht mit etymologischen Erörterungen über „maschal“ u. dgl., auch nicht mit Erörterungen über die Begriffe: Allegorie, Fabel, Parabel, Gleichnis, Rätsel etc. Die etymologischen und begrifflichen Bestimmungen Jülichers setze ich voraus. Hier handelt es sich zunächst nur um das Vorlegen von bisher noch unbekanntem Material. Im zweiten Teil werde ich gelegentlich auf etymologische und begriffliche Erörterungen zurückkommen, wo ich nicht Jülicher einfach voraussetzen kann.

Den ersten Abschnitt müssen diejenigen Gleichnisse bilden, welche ausdrücklich als Maschal bezeichnet und einem bestimmten Autor zugeschrieben werden. Der zweite Abschnitt enthält die anonym überlieferten Meschalim. Der dritte bietet die vorhandenen Sprichwörter, die ja zum Teil, wie im Neuen Testament, auch als Maschal bezeichnet werden, ferner sämtliche nicht als Maschal charakterisierten Vergleiche und Bildreden. Der erste und zweite Abschnitt gibt sämtliche als Maschal bezeichnete Stücke, die sich in der Mechilta finden. Im letzten Abschnitt sind nur wenige von den Bildreden weggelassen worden, welche bloss im Text des Exodus vorhandene Bilder weiter ausmalen. Ausserdem

ist aus Siphre zur Kennzeichnung des Sprachgebrauchs ein als Maschal bezeichnetes Sprichwort mit herangezogen worden. Innerhalb der einzelnen Abschnitte ist folgende Ordnung beobachtet: bei den nicht anonymen Stücken die chronologische Ordnung, bei den anonymen Stücken die Ordnung nach den Seitenzahlen Friedmanns. Bei der Uebersetzung war es mir um genaue Reproduktion des Originals und um den Nachweis des Zusammenhangs, in dem der betreffende Ausspruch steht, zu tun. Besonders in der Wortstellung habe ich für deutschen Geschmack harte Bildungen beibehalten, weil ich zugleich durch die Uebersetzung jedem das Verständnis des Originals erleichtern und ermöglichen wollte.

Erster Abschnitt.

Die mit Angabe des Autors überlieferten Meschalim der Mechilta.

1.

S. 68a, Ug. S. 395, Par. Jethro, Par. 6[1]. Rabban Gamliel II, 90—110 p. Chr., Str. S. 79[2].

Es fragte ein Philosoph den Rabban Gamliel[3]: in eurem Gesetz steht geschrieben[4]: „denn Jahve, dein

[1] Ich zitiere jedesmal erst die Seitenzahl bei Friedmann, dann Ugolinis Seitenzahl, darauf genau den betreffenden Abschnitt der Mechilta nach der jüdischen Einteilung. Par. ist = Parasche, Haupt- und Unterabteilungen bezeichnen die Juden in gleicher Weise mit diesem Wort.

[2] Der besseren Uebersicht halber setze ich den Namen des betreffenden Rabbis mit Angabe seiner chronologischen Ansetzung über das Gleichnis. Str. = Strack, Einleitung in den Talmud.

[3] Unterredungen der Rabbinen mit Griechen und Römern werden wiederholt erwähnt. Vgl. Joh 12 20 ff.: Jes. u. d. Griech.

[4] Joh 8 17 10 34.

Gott [usw.][1], ist ein eifriger (nach der Meinung des Philosophen = eifersüchtiger) Gott" [V Mos 4 24]. Hat etwa der Götzendienst doch noch Kraft, dass er (d. h. Gott) auf ihn eifersüchtig ist? Ein Starker ist doch nur eifersüchtig auf einen Starken! ein Weiser ist doch nur eifersüchtig auf einen Weisen! ein Reicher ist doch nur eifersüchtig auf einen Reichen![2] (Also ist es nicht so, wie ihr Juden sagt,) Vielmehr: der Götzendienst hat (noch) Kraft, so dass man auf ihn eifersüchtig sein muss. Da sagte er (d. h. R. Gaml.) zu ihm: wenn ein Mensch seinen Hund mit dem Namen seines Vaters benennt und, sobald er zu schwören hat, diese Schwurformel gebraucht: „beim Leben dieses Hundes!"[3]: — auf wen muss dann der Vater eifersüchtig sein, auf den Sohn oder auf den Hund?[4] Da sagte er (d. h. der Philos.) zu ihm: ein Teil davon (d. h. vom Götzendienst

---

[1] Das in eckige Klammern Eingeschlossene steht auch bei Friedmann in Klammern. Er schliesst vor allem auch seine Korrekturen des Textes in Klammern ein. Das in runde Klammern Eingeschlossene ist Zusatz des Uebersetzers.

[2] Vgl. I Kor 1 26: Weise, Starke (Mächtige), Edle, Mt 12 29: „der Starke", gebraucht beim Vergleich mit dem Satan.

[3] Man schwur beim Leben jemandes, s. u. No. 4. Vgl. Mt 5 36. Nach Bacher, Aggada der Tannaiten I 83 liegt „gleichzeitig auch eine Anspielung vor auf den bekannten Schwur der Griechen: „beim Hunde".

[4] Vater, Sohn, Hund: geläufige Metaphern für: Gott, Israel und Heidentum. Israel treibt Götzendienst, indem es bei den heidnischen Götzen schwört. Natürlich kann der Vater nur auf den Sohn eifersüchtig sein, nicht auf den Hund. Der Philosoph hat also den Gegenstand der Eifersucht ganz falsch angegeben. Man liebte es, derartige Fragen im Anschluss an eine Bildrede zu stellen, um das Urteil herauszufordern. Vgl. Lk 7 40—48: Jes u. d. Phar. Simon. Zu den Metaphern vgl. Mk 7 27 Mt 15 26.

und von den Götzen) hat doch noch Nutzen. Da sagte er (d. h. R. Gaml.) zu ihm: woran siehst du das? Da sagte er (d. h. der Philos.) zu ihm: siehe[1] (einst geschah es,), dass ein Brand fiel in die und die Stadt [, und sie wurde verbrannt] mit Ausnahme des Götzen-[tempels], der darin war. Ist's nicht so, dass dieser sich selber geschützt hat? (wörtl.: für sich eingetreten ist?). Da sagte er (d. h. R. Gaml.) zu ihm:

Ich will dir ein Gleichnis sagen (אֶמְשֹׁל לְךָ מָשָׁל)[2]:
Wem gleicht die Sache? (לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה?)[3].

Einem Könige von Fleisch und Blut[4], welcher zum Kriege auszieht[5].

Mit wem kämpft er? mit den Lebendigen oder mit den Toten?

Er (d. h. der Philos.) sagte zu ihm: mit den Lebendigen.

Da sagte er (d. h. der Philos.) zu ihm: da ja (nach deiner Meinung) nicht einmal teilweise der Götzendienst nützlich ist, warum schafft er (d. h. Gott) ihn nicht

---

[1] Häufig auch in den Evangelien.

[2] מָשָׁל = παραβολή. Vgl. Lk 7 40: Simon, ich habe dir etwas zu sagen.

[3] Vgl. die rhetorischen Fragen im Eingang der Gleichnisse in den Evangelien, z. B. Mt 11 16. ὅμοιον εἶναι und דָּמָה sind identisch.

[4] Vgl. Mt 22 2: ἀνθρώπῳ βασιλεῖ. „Fleisch und Blut" = Mensch, menschlich, sehr häufig in der rabbinischen Literatur. Im Neuen Testament vgl. Mt 16 17 Gal 1 16.

[5] Dasselbe Bild verwendet auch Jesus, vgl. Lk 14 31. Es wird gesagt: die Sache ist ähnlich einem Könige. Genau ausgedrückt müsste es heissen: hier verhält es sich ähnlich wie in dem Falle, wo ein König auszieht zum Kriege. Vgl. Jülicher I 98 über dieselbe Inkonzinnität bei den neutestamentlichen Gleichnissen.

(überhaupt) ab von der Welt? Da sagte er (d. h. R. Gaml.) zu ihm: betet ihr etwa nur eine Sache an? siehe, ihr betet doch an: die Sonne und den Mond und die Sterne und die Tierkreisbilder (oder: u. d. Planeten), die Berge und die Hügel, die Schluchten und die Täler und sogar den Menschen: soll Gott etwa die Welt wegen der Toren zu Grunde richten? [1]

2.

S. 37a, Ug. S. 226, Par. Waj^ehi b^eschallach, Par. 3. Elieser ben Hyrkanos, 90—130 p. Chr., Str. S. 79.

„Das ist mein Gott, und ich will ihn preisen“ [Ex 15 2].

Rabbi Elieser[2] sagt: von welchen Schriftstellen aus (wörtl.: woher) kannst du behaupten, dass eine (einfache) Magd an dem Meere (dort[3], Ex 15) gesehen hat, was Ezechiel und alle übrigen Propheten nicht gesehen haben?[4] (Antwort:) denn es ist gesagt[5]: „und

[1] Zum Ganzen vgl. Bacher, Agg. d. Tann. I 83. — Die auffällige Unbestimmtheit der Subjektsbezeichnung — „er“. — ist echt jüdisch resp. orientalisch, vgl. das arab. faḳālă = und er sprach. Im Neuen Testament begegnet es in dieser Weise nicht. Vgl. Mt 15 16 23 24.

[2] Nach Bacher l. c. I 100: „eines des hervorragendsten Mitglieder der Schule Hillels.“ Vgl. noch I 114, 115.

[3] Oft muss man den zugleich nachlässigen und allgemeinen Ausdruck aus dem Zusammenhang determinieren. Wie sich gleich zeigen wird, überlässt es der Jude — wie ähnlich der Orientale überhaupt — oft dem Hörer, wichtige Gedanken zu ergänzen. Besonders bei Zitaten muss man oft den eigentlichen Gedanken hinzudenken. Diese Breviloquenz ist ein wichtiges Merkmal jüdischer Ausdrucksweise, das man sich merken muss.

[4] Vgl. zum Ausdruck: Lk 10 23 24 Mt 13 16 17.

[5] נֶאֱמַר = ἐρρέθη, כָּתוּב oder כְּתִיב = γέγραπται sind sehr häufige Formeln bei Zitaten aus dem Alten Testament.

durch die Hand der Propheten mache ich etwas (mir) Aehnliches" [Hos 12 11. Sinn der Stelle nach Kautzsch: „und ich liess die Propheten in Gleichnissen sprechen"] und es steht geschrieben[1]: „es öffnete sich der Himmel, und ich sah Erscheinungen (oder: Gesichte) Gottes." [Ezech 1 1][2].

Ein Maschal.

(Die Sache gleicht) Einem Könige (l^{e}melech) von Fleisch und Blut, der in eine Grossstadt (oder: Provinz)[3] kam, und bei ihm war ein Kranz, der ihn umgab (d. h. sein Gefolge), und Helden waren zu seiner Rechten und zu seiner Linken, und Heere waren vor ihm und hinter ihm. Alle fragen: wer ist denn (darunter) der König? (Das können sie nicht ohne weiteres erkennen) deswegen, weil er (ja) Fleisch und Blut ist wie sie.

Aber: als der Heilige — gepriesen sei er — sich offenbarte an dem Meere, da [hatte] nicht einer von ihnen [nötig,] zu fragen[4]: wer ist denn (darunter) der König? [Vielmehr], sobald sie ihn sahen, erkannten sie ihn und hoben alle an (wörtl.: öffneten)[5] und sagten: „Das (da) ist mein Gott."

---

[1] S. Anm. 5 S. 18.

[2] In den Schriftstellen ist davon die Rede, dass die Propheten nur „etwas Aehnliches", nur „Erscheinungen" zu sehen bekamen, wenigstens nach der Meinung des R. Elieser wollen das die Stellen andeuten. Der Gegensatz dazu ist: „das ist mein Gott", Ex 15 2. Eine echt rabbinische Verwendung alttestamentlicher Stellen! Den ganzen Gedankenzusammenhang muss man ergänzen.

[3] מְדִינָה, das im Text steht, kann beides bedeuten.

[4] Vgl. zum Ausdruck Joh 16 30.

[5] Gemeint ist: sie sagten am Eingang ihres Liedes, des Liedes Ex 15.

3 und 4.

S. 18b/19a, Ug. S. 101, Par. Bo, Par. 16 gegen Anfang. Rabbi Jehoschua ben Chananja, 90—130 p. Chr., Str. S. 80, Eleasar ben Azarjah, 90—130 p. Chr., Str. S. 80, Schim'on ben Jochai, um 130—160 p. Chr., Str. S. 83.

Einst[1] feierten Jünger[2] in Jabne Sabbat. Aber es feierte nicht dort den Sabbat Rabbi Jehoschua. Und als nun seine Jünger zu ihm kamen, sagte er zu ihnen: welche [neue] Gesetzesauslegung ward euch in Jabne (zu teil; wörtl.: welche Neuigkeit an Worten)? Da sagten sie zu ihm: dir nach[3], Rabbi[4] (d. h.: dir folgen wir allein nach, bei einem andern hören wir keine Gesetzesauslegung mit an). Da sagte er zu ihnen: und wer (d. h. wer von den Rabbinen[5]) hat denn dort (mit) Sab-

---

[1] Hier, wie öfter, begegnet, abwechselnd mit den aneinander gereihten Aussprüchen der Rabbinen, eine Geschichte. Ganz, wie in den Evangelien, wo lose angefügte Geschichten mit Redestücken wechseln. Der Stil, die literarische Art der Synoptiker, die schlichte Erzählung in direkter Rede, ist jüdisch. Nur Lukas will ähnlich wie Josephus Geschichte schreiben, was ihm jedoch nur sehr teilweise gelingt. Die Eigentümlichkeiten der Darstellung und Stoffgruppierung in den Synoptikern, im Neuen Testament überhaupt, einmal mit jüdischen Schriften der alten Zeit umfassend zu vergleichen, wäre eine dankenswerte Aufgabe.

[2] תַּלְמִידִים = μαθηταί.

[3] Vgl. Mk 8 34: ὀπίσω μου.

[4] Vgl. z. B. Mk 9 5.

[5] Man beachte auch hier wieder, wieviel aus dem Zusammenhang heraus, resp. aus der Kenntnis der Verhältnisse heraus, ergänzt werden muss! Die alttestamentlichen Stellen deuten die Rabbinen nur an. Sie kennen den Text auswendig und wissen daher auch bei flüchtigen Andeutungen Zusammenhang und Fortsetzung des gemeinten Verses. Oft wird gerade das in dem Verse, worauf es ankommt, überhaupt nicht ausdrücklich angeführt. Es ist ein grosser Vorteil für einen Exegeten des Neuen Testaments,

bat gefeiert (und die Feier geleitet)? Sie sagten zu ihm: Rabbi Eleazar ben Azarjah. Da sagte er zu ihnen: ist es möglich, dass Rabbi Eleazar ben Azarjah dort Sabbat gefeiert hat, ohne euch eine neue Gesetzesauslegung mitzuteilen? Sie sagten zu ihm: diese Hauptregel trug er vor: „Ihr steht heute alle [usw.] (vor Jahwe, eurem Gott), eure kleinen Kinder, eure Frauen“ [V Mos 29 9]. Wissen etwa die kleinen Kinder zu unterscheiden zwischen gut und böse? (d. h. wozu brauchen die also vor Gottes Angesicht zu stehen? — Antwort: nicht um der Kinder willen befiehlt das Gott,)[1] Vielmehr, um Lohn zu geben denen, welche sie (d. h. die kleinen Kinder, zu Gott) bringen, um (also) zu mehren den Lohn derer, die seinen (d. h. Gottes Willen) tun[2]; um zu erfüllen (wörtl.: aufzurichten), was gesagt ist[3]: „Jahwe gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen“ usw. [Jes 42 21]. (Der Teil des Verses, auf den es ankommt, ist gar nicht ausdrücklich zitiert. Der Vers geht weiter: „er hat gross gemacht die Thora, er hat sie herrlich gemacht“. — Der ganze Vers nach Kautzsch: „Jahwe gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen, [seine] Unterweisung gross und herrlich zu machen.“ — Der Gedanke, die allgemeine Regel, welche der Schriftstelle, resp. beiden Schriftstellen, entnommen wird, ist also: Gott hat ein so grosses, anscheinend

---

wenn er sich in ähnlicher Weise wie die Juden der Zeit Christi eine gedächtnismässige, umfassende Kenntnis des Alten Testaments aneignet und sozusagen in sich dieselbe geistige Situation reproduziert.

[1] S. Anm. 5 S. 20.

[2] Zum Ausdruck vgl. z. B. Mt 7 21.

[3] Vgl. bei Mt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν etc. πληρωθῇ scheint griechische Neubildung zu sein.

über das vernünftige Mass hinausgehendes Gebot, wie das die kleinen Kinder betreffende, gegeben, weil er „seine Thora gross und herrlich machen wollte“, d. h. die Gelegenheit geben wollte, durch Erfüllung eines solchen Gebotes sich ein besonderes Verdienst und damit eine besondere Belohnung zu erwerben. Die Hauptregel, d. h. allgemeine Regel, der „k^elal“, wie das hebräische Wort lautet, ist: überall in der Thora, wo Gott etwas anscheinend Widersinniges zu befehlen scheint, will er Gelegenheit zu besonders verdienstlichem Handeln geben.) Da sagte er (d. h. Rabbi Jehoschua) zu ihnen: welche Gesetzesauslegung, die neuer wäre als diese, könnte es geben?! Siehe, ich bin nun gegen 70 Jahre alt und ward erst heute dieser Auslegung gewürdigt. Heil dir, o Abraham, unser Vater[1], dass Eleazar ben Azarjah aus deinen Lenden hervorgegangen ist![2] Das Geschlecht ist nicht verwaist[3], in dessen Mitte Rabbi Eleazar ben Azarjah wohnt[4]. Da sagten sie (d. h. die Jünger) zu ihm: Rabbi, auch diese Hauptregel hat er noch vorgetragen: „Darum, siehe, Tage werden kommen, ist der Spruch Jahwes, da wird man nicht mehr sagen: so wahr

---

[1] Vgl. Lk 3 8.

[2] Zu diesem Lobpreis, einem Zeichen orientalischer Lebhaftigkeit, vgl. z. B. Mt 11 25.

[3] Vgl. Joh 14 18: ich will euch nicht als Waisen zurücklassen.

[4] Man beachte die echt rabbinische Methode der Exegese, welche sich in dem genannten קְלָל äussert, und den Lohngedanken, der hier bereits als etwas ganz Selbstverständliches auftritt. Deutlich ist, dass man in die Gedankenwelt der Rabbis gerade zum Verständnis einer Stelle wie dieser genau eingeweiht sein muss. Sonst ist es unmöglich, richtig zu ergänzen. Die elliptische und prägnante Ausdrucksweise ist eine Hauptschwierigkeit des Verständnisses der jüdischen Literatur.

Jahwe lebt“ usw. [Jer 16 14. Der Schluss des Verses lautet: „der die Kinder Israel heraufgeführt hat aus dem Lande Aegypten“].

Wem gleicht die Sache?[1]

Einem, der sich nach Söhnen gesehnt hat, und es wurde ihm eine Tochter geboren. Da schwur er bei ihrem Leben[2]. Wiederum wurde ihm ein Sohn geboren, da liess er die Tochter und schwur bei dem Leben des Sohnes[3].

Rabbi Schimeon ben Jochai[4] sagt:

Wem gleicht die Sache?

Einem, der auf einem Wege einherging. Da fiel ihn ein Wolf[5] an. Er wurde gerettet. Und er erzählte nun die Geschichte mit dem Wolf. Es fiel ihn ein Löwe an, und er wurde vor ihm gerettet. Da liess er die Geschichte mit dem Wolf und pflegte nun die Geschichte mit dem Löwen zu erzählen[6].

---

[1] Offenbar ist die Bezeichnung als „Maschâl“ hier nur um der Kürze willen weggelassen worden, ebenso wie in No. 2 die rhetorische, oder besser deliberative Frage: wem gleicht die Sache? Infolgedessen bringe ich beide Gleichnisse hier.

[2] Vgl. Mt 5 36.

[3] Dieses Gleichnis ist also von dem Rabbi bei dem öffentlichen Vortrag in der Synagoge am Sabbat vorgetragen worden. Man sieht, dass die Rabbinen nicht bloss notgedrungen, dem Volke zulieb, gelegentlich diese natürliche Sprache redeten (Jülicher I 172), vgl. dazu Bugge l. c. S. 68 Anm. 1, offenbar gehörte „der Maschal“ häufig zu den rhetorischen Mitteln der Rabbinen.

[4] Schüler des R. Akiba, vgl. Bacher l. c. II 70.

[5] Vgl. z. B. Mt 7 15.

[6] Bemerkenswert ist, dass bei beiden Gleichnissen keine Deutung vorhanden ist. Vgl. dazu Teil II.

5 und 6.

S. 26b/27a. Ug. S. 151. Par. Wajehi beschallach, Par. 1, zweite Hälfte. Rabbi Jose, der Galiläer, vor 130 p. Chr., Str. S. 81. R. Schim'on ben Jochai, um 130—160 p. Chr., Str. S. 83.

Eine andere Erklärung[1]:

„Und es wurde umgewandelt“ [usw., II Mos 14 5. sc.: „das Herz Pharaos und seiner Knechte dem Volke gegenüber, und sie sprachen: was haben wir da getan, dass wir Israel weggeschickt haben, so dass es uns nicht mehr dient!“].

Sie (d. h. die Knechte) sagten zu ihm (d. h. dem Pharao): um ihretwillen pflegte doch Gutes über uns zu kommen[2].

Rabbi Jose, der Galiläer, sagte:

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem Menschen[3], dem ein Feld, auf dem man ein Kor[4] säen kann, als Erbe zufiel. Und er verkaufte es um ein Geringes. Da ging der Käufer hin und eröffnete darin Quellen und pflanzte darin Gärten und Parke[5]. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Aerger), weil er sein Erbe um ein Geringes hingegeben hatte.

So geschah es den Aegyptern; denn sie schickten weg und wussten nicht, was sie wegschickten. Ueber sie heisst es deutlich in der Qabbalah[6] (d. h. den alttesta-

[1] dabar achēr, auch = etwas anderes.

[2] Dass die Israeliten Gott angenehm sind und von ihm gesegnet werden, kommt auch den Aegyptern zu gute.

[3] ἄνθρωπός τις, z. B. Lk 14 16.

[4] Lk 16 7: 100 Kor Weizen.

[5] παράδεισος, ins Hebräische übergegangenes Wort.

[6] = Ueberlieferung.

mentlichen Büchern ausser dem Pentateuch): „deine Sendlinge (sind) Park, Granaten" [Hohesl 4 13. Richtige Uebersetzung: „deine Schösslinge sind ein Granatenhain"].

Eine andere Erklärung:

Rabbi Schim'on ben Jochai sagt:

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem, dem ein grosses Feld[1] in einer Meeresprovinz (d. h. in weiter Ferne, im fernen Westen) als Erbe zufiel. Und er verkaufte es um ein Geringes. Und der Käufer ging hin[2] und grub es um und fand darin Schätze[3] von Silber und Schätze von Gold und kostbare Steine und Perlen[4]. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Aerger).

---

[1] Die Bedeutung des Wortes im Text ist nicht ganz sicher.

[2] Lk 15 15: er ging hin und etc.

[3] Mt 13 45.

[4] Mt 13 45. I Kor 3 12: Gold, Silber, kostbare Steine. — Für beide Gleichnisse ist zunächst die Schriftstelle angegeben, um die es sich handelt, dann eine Zwischenbemerkung. Darauf setzt das erste Gleichnis mit den stereotypen Einleitungsformeln ein. Nach dem Gleichnis folgt eine genaue Deutung. Dasselbe ist bei dem zweiten Gleichnis der Fall. Auch in der Deutung werden Schriftstellen herangezogen. Das ist überhaupt der allem übergeordnete Gesichtspunkt: Erklärung der Schrift, Midrasch. — Man beachte, in wie hohem Masse Deutung und Gleichnis für beide Gleichnisse wörtlich übereinstimmen trotz allerlei kleiner Abweichungen und trotzdem sie von ganz verschiedenen Verfassern herrühren. Es ist nicht gesagt, dass Rabbi Jose derjenige gewesen ist, welcher zum ersten Male zu dem behandelten Verse ein derartiges Gleichnis bildete, und dass Schim. b. J. ihm das Gleichnis nur nachgebildet hat. Es kann bereits in mündlicher Tradition stereotype Form angenommen haben. Gerade dann erklären sich die Abweichungen am leichtesten. Dass schriftliche,

So taten die Aegypter; denn sie schickten weg und wussten nicht, was sie wegschickten; denn es steht geschrieben: „und sie sagten: was haben wir denn da getan“ usw. (Ex 14 5).

7.

S. 31a, Ug. S. 181. Par. Wajehi beschallach, Par. 5, Anfang. Rabbi Meïr, um 130—160 p. Chr., Str. S. 83.

„Und es gingen die Kinder Israel“ („mitten durch das Meer im Trockenen“, Ex 14 16).

Rabbi Meïr[1] legt das aus in einem Sinne (wörtl.: sagt in einem Sinne)[2].

Rabbi Jehuda legt das aus (wörtl. sagt) in einem (andern) Sinne.

Rabbi Meïr legt das aus in einem Sinne: als (die 12) Stämme[3] am Meere standen, sagte der eine: ich will zuerst hinabsteigen ins Meer, und ein anderer sagte: ich will zuerst hinabsteigen ins Meer. Während sie nun dastanden und (einander an)schrieen, sprang der Stamm Benjamin herbei und stieg zuerst hinab ins Meer; denn es ist gesagt: „dort רֹדֵם (s. unten) Benjamin, der Kleinste, die Fürsten Judas רִגְמָתָם (s. unten), die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naphtalis. Entbiete, o Gott, deine Stärke! Mache stark, o Gott, was du für uns tust“ [Ps 68 28 29]. Lies nicht: רודם, sondern

literarische Beziehungen zwischen den beiden Gleichnissen obwalten, dürfte unwahrscheinlich sein.

[1] Der hervorragendste Schüler Akibas, vgl. Bacher l. c. II 53 ff., 57 ff.

[2] Bacher, Terminologie S. 100.

[3] Im Text nur: שְׁבָטִים. Der Artikel fehlt oft, wo wir ihn erwarten. Vgl. im Neuen Testament νόμος und ὁ νόμος, durch Kenntnis des gleichzeitigen Hebräischen resp. Aramäischen hätte man sich hier, wie in vielen andern Fällen, vor falscher Akribie schützen können.

רד יָם (das soll heissen: der ins Meer hinabgestiegen ist)[1]. Es begannen die Fürsten Judas מְרַגְּמִין אוֹתָם בָּאֲבָנִים (d. h. sie mit Steinen zn werfen); denn es ist gesagt: „die Fürsten Judas רִגְמָתָם“.

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem Könige von Fleisch und Blut, welcher zwei Söhne hatte, der eine war gross, der andere klein. Er ging hinein in sein Schlafgemach in der Nacht. Er sagte zu dem Kleinen: wecke mich beim Auffunkeln der Sonne. Aber zu dem Grossen sagte er: wecke mich in der dritten Stunde (des Tages. Wörtl.: in drei Stunden, oder: in der Zeit, wo man drei Stunden zählt). Da kam (der) Kleine[2], um ihn zu wecken, beim Auffunkeln der Sonne. Aber (der) Grosse[2] wollte ihn nicht (wecken gehen) lassen. Er sagte zu ihm: er (d. h. der König) hat mir gesagt: erst in der dritten Stunde am Tage (wörtl.: wie oben, nur steht hier noch dabei: „am Tage“). Der Kleine aber sagte zu ihm: mir hat er [nur] gesagt: beim Auffunkeln der Sonne. Während sie nun dastanden und (einander an)schrieen, wurde ihr Vater wach. Er sagte zu ihnen: meine Söhne, ihr habt (ja) beide nur die Absicht, meiner Ehre (zu dienen)[3]. So will auch ich (euch) euren Lohn nicht vorenthalten (wörtl.: unterdrücken).

So sagte der Heilige — gepriesen sei er. Was für einen Lohn[4] haben die Kinder Benjamins davongetragen,

---

[1] Eine Probe damaliger Textkritik!

[2] Beachte das über den Artikel Gesagte!

[3] Wörtl.: beabsichtigt nur zu meiner Ehre.

[4] Die Erklärung des Gleichnisses knüpft nur an das Ende an.

weil sie zuerst ins Meer hinabstiegen? (den,) [dass] die Schechina in seinem (d. h. Benjamins) Erbteil [wohnte]; denn es ist gesagt (an der einen Stelle): „Benjamin ist ein räuberischer Wolf“ [Gen 49 27]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle)[1]: „Ueber Benjamin sprach er: der Geliebte Jahwes (ist Benjamin); er (d. h. Gott. Richtig: Benjamin) wohnt in Ruhe bei ihm“ usw. [V Mos 33 12]. Und was für einen Lohn trug der Stamm Juda davon, den man steinigte? Sie (d. h. die בְּנֵי יְהוּדָה) wurden des Königtums gewürdigt; denn es ist gesagt: „Die Fürsten Judas רִגְמָתָם“. רִגְמָה (d. h. der Verbalstamm רְגַם) deutet auf weiter nichts als auf Regentschaft; denn es ist gesagt: da befahl Belsazar, Daniel mit Purpur (אַרְגְּוָנָא — Das soll an ‚ragam‘ anklingen!) zu bekleiden, ihm die goldene Kette um den Hals [zu hängen] und vor ihm auszurufen, dass er als dritter (s. Kautzsch) über das Reich herrschen solle“ [Dan 5 29][2].

Von dem Lohn war vorher in der geschilderten Situation des durch die Psalmstelle bezeichneten Textes gar nicht die Rede.

[1] Vgl. Rm 15 10: καὶ πάλιν λέγει, hebräisch וְאוֹמֵר. Das Hebräische vermag das וְ so zu nuancieren, dass der Begriff von „wiederum“ mit darin liegt.

[2] Deutlich ist, dass das Gleichnis aus der in dem bereicherten Text angenommenen Situation herausgewachsen ist. Geläufige Metaphern liegen zu Grunde. Das Wecken hat aber in der Sache keine Analogie. Eine reine Allegorie haben wir also nicht vor uns. Ganz ähnlich steht es im Neuen Testament mit dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Hier wird das Verhalten der Hierarchen abgebildet und doch ruht schliesslich der Ton allein auf der Strafe, welche verhängt werden soll. Die darauf angeführte Schriftstelle bringt wiederum einen neuen Gedanken herzu. Jüdische Denkart hat nicht die Eigentümlichkeit, genau nach dem Schema und möglichst regelrecht zu verfahren.

8.

S. 30a, Ug. S. 175, Par. Wajehi beschallach, Par. 4. Rabbi Jehuda ben Il'aj, 130—160 p. Chr., Str. S. 84.

„Und es brach auf der Engel Gottes, der da einherging“ (vor dem Lager Israels, und ging hinter sie. Und es brach die Wolkensäule auf vor ihnen weg und stellte sich hinter sie, Ex 14 19).

Rabbi Jehuda sagt: siehe, dieser Vers (wird) reich durch viele Stellen (d. h. gewinnt reichen Inhalt durch sie).

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem, der einherging auf dem Wege, und er liess seinen Sohn vor sich hergehen (wörtl.: er führte seinen Sohn vor sich her). Da kamen Räuber, um ihn vor ihm weg in die Gefangenschaft zu führen. Da nahm er ihn vor sich weg und placierte (wörtl.: gab, setzte) ihn hinter sich. Da kam ein Wolf von hinten. So nahm er ihn von hinten weg und placierte ihn vorn. Es kamen Räuber von vorn und Wölfe von hinten. Da nahm er ihn weg und setzte ihn auf seine Arme. Es begann der Sohn Schmerz zu empfinden durch die Sonne. Da breitete über ihn sein Vater sein Gewand. Es hungerte ihn, da gab er ihm zu essen. Dürstete ihn, so gab er ihm zu trinken.

So handelte der Heilige — gepriesen sei er —; [denn es ist gesagt:] „Und ich gängelte Ephraim, nahm sie auf meine Arme. Aber sie merkten nicht, dass ich sie heilte“ [Hos 11 3]. „Es begann der Sohn zu leiden durch die Sonne, da breitete er über ihn sein Kleid aus“;

denn es ist gesagt: „Er breitet aus Wolken zur Schutzdecke und Feuer, um die Nacht zu erleuchten" [Ps 105 39]. „Hungerte ihn, so gab er ihm zu essen"; denn es ist gesagt: „siehe, ich lasse euch Brot regnen vom Himmel" [II Mos 16 4]. „Dürstete ihn, so tränkte er ihn mit Wasser"; denn es ist gesagt: „und er liess hervorgehen Ströme aus dem „Felsen" [Ps 78 16]. Und das waren nur Ströme lebendigen Wassers[1]; denn es ist gesagt: „Eine Gartenquelle, ein Brunnen lebendigen Wassers, und Ströme" usw. [Hohesl 4 15]. Und er (d. h. die Schrift) sagt: „Trinke Wasser aus deiner Zisterne und Ströme aus deinem Brunnen" [Prov 5 15][2].

9.

S. 67 a, Ug. S. 387, Par. Jethro, Par. 5, gegen Ende. Rabbi Schim'on ben El'azar, um 160—220 p. Chr., Str. S. 85.

Es sagte Rabbi Schim'on ben El'azar: Wenn die Kinder Noahs bei den sieben Geboten[3], welche ihnen auferlegt (wörtl.: befohlen) worden sind, die sie auf sich

[1] Vgl. Joh 4 10 7 38.

[2] Zum Ganzen vgl. die Parallele, Mech. S. 62 b, unten No. 24. Auch bei diesem Gleichnis ist für unsere Begriffe eine Inkonzinnität vorhanden. Offenbar hat das: „vorn" und „hinten" im Text den Anlass zur Erfindung des Gleichnisses gegeben. Der Ton liegt jedoch nur auf der Liebe und dem Schutze Gottes. Dies ist so sehr verselbständigt und besonders ausgemalt, dass die einzelnen weiteren Züge der Fürsorge für den Sohn eigentlich völlig aus dem Rahmen des Gleichnisses herausfallen. Immer ist das Bestreben darauf gerichtet, möglichst viele Bibelstellen heranzuziehen.

[3] Diese sieben Gebote sind: 1. Götzendienst; 2. Mord; 3. Unzucht; 4. ein Stück Fleisch von einem lebendigen Tiere abschneiden und verzehren; 5. Lästerung Gottes (birkat haschem); 6. Aneignung von fremdem Eigentum; 7. Richter müssen da sein, d. h. Verpflichtung zu irgend einer Form der Verwaltung und Polizei. Vgl. b. Sanhedr. 56 a, Tosefta, Abod. sara 9, Zuckermandel S. 473, 12 ff.

genommen haben[1], nicht beharren (wörtl.: nicht stehen konnten in[2]) konnten, um wieviel weniger bei den (613) Geboten, die in der Thora (stehen)!

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Könige, welcher sich zwei Aufseher[3] einsetzte; einer wurde eingesetzt über den Vorrat an Stroh und einer wurde eingesetzt über den Vorrat an Silber und an Gold[4]. Derjenige, welcher eingesetzt war über das Stroh, geriet in Verdacht (unehrlich zu sein) und murrte noch, weil er (d. h. der König) ihn nicht eingesetzt hatte über den Vorrat an Silber und an Gold. Da sagte derjenige, welcher eingesetzt worden war über das Silber und über das Gold, zu ihm: Du Taugenichts[5], bei dem Stroh hast du unterschlagen, um wieviel mehr (hättest du das getan) bei dem Silber und dem Gold![6]

Muss man nicht (ebenso) folgenden Schluss a minori ad maius bilden: wenn die Kinder Noahs schon bei bloss sieben Geboten nicht beharren konnten, um wieviel weniger (hätten sie das gekonnt) bei 613 Geboten!

10.

S. 36b. Ug. S. 223. Par. Wajehi beschallach, Par. 2, gegen Ende. Rabbi Jehuda hannasi, 136—217 p. Chr., Str. S. 86.

Es fragte Antoninos[7] unsern Rabbi, den Heiligen: in der Stunde[8], wo der Mensch stirbt und der Leib zu

[1] Wörtl.: annehmen. [2] I Kor 15 1.

[3] ἐπίτροποι, Gal 4 2 Mt 20 8 Lk 8 3. Das Wort ist ins Hebräische übergegangen.

[4] I Kor 3 12. [5] reqa, vgl. Mt 5 22: raka.

[6] Dieselbe Schlussform, a minori ad maius, der sog. Qalwachomer, ist auch im Neuen Testament häufig.

[7] Ob der römische Kaiser gemeint ist, ist fraglich. Vgl. Bacher l. c. II 458. [8] Vgl. z. B. Joh 12 23.

Grunde geht: wie kann ihn (d. h. den Menschen) der Heilige — gepriesen sei er — vor Gericht stellen? (denn der Leib, der Sitz der Sünde, damit aber die Sünde überhaupt, ist ja vernichtet!). Da sagte er (d. h. der Rabbi) zu ihm: ehe du mich über den Leib befragst, der doch unrein ist[1], befrage mich lieber über die Seele, die doch rein ist! (denn diese bleibt ja bestehen. Hier liegt also die eigentliche Schwierigkeit der Frage nach dem Gericht. Aber es ist zu antworten):

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Könige, welcher einen schönen Park hatte [usw. Sanhedrin 91a heisst es weiter:][2]. Darin waren schöne Erstlinge. Und er setzte zwei Wächter hinein, der eine war lahm und der andere blind. Da sagte der Lahme zum Blinden: ich sehe schöne Erstlinge in dem Park, komm, nimm mich auf deine Schultern, und wir wollen sie uns holen und essen. Der Lahme stieg auf die Schulter des Blinden, und sie holten sie (herunter) und verzehrten sie. Nach einiger Zeit kam der Eigentümer des Parks. Er sagte zu ihnen: wo sind die schönen Erstlinge? Da sagte der Lahme zu ihm: habe ich etwa Beine, um zu gehen? Es sagte der Blinde zu ihm: habe ich etwa Augen, um zu sehen? Was tat er (d. h. der Eigentümer des Parks)? Er liess den Lahmen auf die Schulter des Blinden steigen und dann verurteilte er sie beide zusammen (wörtl.: wie einen, wie eine Einheit).

---

[1] Vgl. Rm 7 8. Die Anschauungen des Paulus in diesem Punkt sind danach sowohl jüdisches als hellenistisches Gut jener Zeit.

[2] Der Abschreiber der Mechilta gibt nur die Einleitung, da die ganze Stelle den Juden aus dem Talmud geläufig ist.

So bringt auch der Heilige — gepriesen sei er — die Seele herbei und schleudert sie in den Körper und dann richtet er sie beide zusammen (als eine Einheit); denn es ist gesagt: „er ruft zum Himmel oben und zur Erde, um sein Volk zu richten" [Ps 50 4]. „Er ruft zum Himmel oben": das deutet auf die Seele, „und zur Erde, um sein Volk zu richten": das deutet auf den Leib[1].

11.

S. 25a. Ug. S. 141/42. Par. Wajehi beschallach, Einl. gegen Ende. Rabbi Antoninos, (sonst nicht bekannt).

Und was lehrt tieferes Studium[2] über: „Und Jahwe ging vor ihnen her am Tage" (in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, und des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen Licht zu spenden, so dass sie bei Tag und bei Nacht weiterziehen konnten Ex 13 21)?

Es sagte Rabbi Antoninos[3]:

(Dies gleicht) Einem Könige, welcher an der Gerichtsstätte[4] Gericht abgehalten hatte, bis es finster geworden war. Und seine Söhne blieben bei ihm, bis es finster war. Als er nun von der Gerichtsstätte aufbrach (wörtl.: nachdem er sich — getrennt hatte), nahm er die Laterne und leuchtete seinen Söhnen. Die Grossen

[1] Die Geschichte haftet deswegen so leicht im Gedächtnis, und ist auch deswegen den Juden so bekannt, weil sie etwas Auffallendes, etwas Humoristisches an sich hat. Sie macht von vornherein den Eindruck des Erdichteten, aber das tut gerade der Wirkung, die sie erzielen will, nicht im geringsten Eintrag, im Gegenteil. Durch etwas Seltsames wird die Aufmerksamkeit und das Interesse gefesselt.

[2] תַּלְמוּד לוֹמַר, steht, wenn es sich um nicht ganz naheliegende Auffassungen des Textes handelt.

[3] Nach Bacher l. c. II 551 wahrscheinlich zu lesen: Antigonos.

[4] bēma, vgl. z. B. Mt 27 19.

des Reiches aber waren in seiner Nähe. Und sie sagten zu ihm: wir wollen die Laterne nehmen und deinen Söhnen leuchten. Er aber sagte: (Ich tue das) nicht etwa, weil ich keinen hätte, der die Laterne nehmen und meinen Söhnen leuchten könnte, vielmehr: siehe, ich will euch meine Liebe zu meinen Söhnen kundtun, damit ihr euch ihnen gegenüber (ebenfalls) mit Ehrerbietung benehmt.

Und so tat auch der Heilige — gepriesen sei er — den Völkern der Welt[1] die Liebe kund, mit der er die Israeliten liebt; denn er ging in eigener Person vor ihnen her, damit sie (d. h. die Völker) sich ihnen gegenüber ehrerbietig zeigten.

12.

S. 29b. Ug. S. 169. Par. Wajehi beschallach, Par. 3, erste Hälfte. Rabbi Abschalom, der Alte, (sonst nicht bekannt).

Rabbi Abschalom, der Alte, sagt[2]:

Ein Maschal[3].

Wem gleicht die Sache?

Einem Menschen, der seinem Sohne zürnte und ihn aus seinem Hause vertrieb. Da ging sein (d. h. des Vaters) Freund hinein, um von ihm (d. h. dem Vater) zu erbitten, dass er ihn (d. h. den Sohn) in sein Haus zurückführen solle. Da sagte er (d. h. der Vater) zu ihm: willst du irgend sonst etwas von mir erbitten ausser betreffs meines Sohnes? Schon längst bin ich meinem Sohne wieder gut.

---

[1] τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου.

[2] Kurz vorher steht ein Ausspruch des Rabbi Schimʿon, des Temaniten, 130—160 p. Chr., Str. S. 82.

[3] Das Gleichnis hebt ganz selbständig an; worum es sich handelt, zeigt erst die Deutung.

So sagte zu ihm (d. h. zu Mose) „der Ort“ (d. h. Gott): „was schreist du zu mir?“ (Ex 14 15), längst bin ich ihnen wieder wohlgesinnt[1].

Zweiter Abschnitt.

Die anonym überlieferten Meschalim der Mechilta.

13[2].

S. 1b/2a. Ug. S. 5/6. Par. Bo, Einl., erste Hälfte.

Wisse, dass die Schechina sich ausserhalb des Landes (d. h. Palästinas) nicht offenbart; denn es ist gesagt: „Und Jona machte sich auf, um nach Tarschisch zu fliehen“ usw. [Jon 1 3]. — Aber: konnte er denn vor Jahwe entfliehen? Es ist doch bereits (d. h. an andern Schriftstellen) gesagt: „wohin soll ich gehen vor deinem Geiste?“ usw. [Ps 139 7], „stiege ich hinauf in den Himmel, so bist du da“ usw. [l. c. v. 8], „nähme ich Flügel der Morgenröte“ [usw., l. c. v. 9], „auch dort wird deine Hand mich leiten“ usw. [l. c. v. 10]. „Die Augen Jahwes, sie überblicken die ganze Erde“ [Sach 4 10]. „An jedem Ort sehen die Augen Jahwes die Bösen und die Guten“ [Prov 15 3]. „Mögen sie hineinbrechen in die Unterwelt“ [usw.], „mögen sie sich verstecken auf dem Gipfel des Karmel“ [usw.], „mögen sie in Gefangenschaft wandern“ [Amos 9 2—4]. „Es gibt keine Finsternis und kein Tiefdunkel [dass sich dort verstecken könnten usw. (die

[1] Ohne äusseres Kennzeichen wird hier, wie an andern Stellen, die Auslegung des Verses, d. h. oft eine Folgerung aus dem Inhalt des Verses, unmittelbar an den zitierten Vers angeschlossen, vgl. Mt 5 43: „du sollst deinen Nächsten lieben“ und deinen Feind hassen. — Dem Gleichnis liegen wiederum geläufige Metaphern zu Grunde: Gott = Vater, Israel = Sohn, Moses = Freund des Vaters.

[2] Ich numeriere fortlaufend weiter, um das Zitieren zu erleichtern.

Uebeltäter), Hiob 34 22]. — Jonas wollte (also) vielmehr dies sagen: ich will hinausgehen ausserhalb des Landes, an einen Ort, wo die Schechina nicht wohnt und sich (nicht) offenbart; denn die Völker[1] stehen der Busse nahe (Israel aber ist unbussfertig). Siehe, um die Israeliten nicht als schuldig hinzustellen (, will ich nicht zu den Völkern fliehen; denn diese werden sich bekehren. — Rücksichtnahme auf das unbussfertige Israel ist also der zweite Grund für Jon).

Ein Maschal.

(Dies gleicht)[2] Dem Knechte eines Priesters, welcher seinem Rabbi[3] entfloh. Er dachte: ich will in die Gräberstätte[4] gehen, an einen Ort, an den mir mein Rabbi nicht nachkommen kann. Da sagte zu ihm sein Rabbi: ich habe Leute von deinesgleichen (die dir also nachsetzen können).

So sagte Jona: ich will doch hingehen ausserhalb des Landes an einen Ort, wo sich die Schechina nicht offenbart; denn (ausserdem:) die Völker stehen der Busse nahe. (Also fliehe ich zu ihnen,) um nicht Israel als schuldig hinzustellen. Da sagte zu ihm der Heilige — gepriesen sei er —: ich habe Boten von deinesgleichen; denn es ist gesagt: „Und Jahwe warf einen grossen Wind auf das Meer“ [Jona 1 4][5].

---

[1] Vgl. z. B. Rm 11 25.

[2] Man beachte das Fehlen der üblichen deliberativen Frage.

[3] D. h. seinem Lehrer, Meister. [4] Vgl. z. B. Mk 5 3.

[5] Das Gleichnis bringt zu dem vorigen ein neues Moment hinzu. Vorher war lediglich von dem Ort die Rede, zu dem Jon. entfliehen will. Das Gleichnis fügt noch den Boten hinzu, der dem Flüchtigen nachsetzen kann. Priester, Knecht, Gräberstätte haben an sich nichts mit Gott, Jonas, „ausserhalb des Landes“ zu tun.

14.

S. 26b. Ug. S. 149. Par. Wajehi beschallach, Par. 1, Mitte.

„Und es wurde umgewandelt das Herz des Pharao" (und seiner Knechte dem Volke gegenüber. Und sie sprachen: was haben wir da getan, dass wir Israel weggeschickt haben, so dass es uns nun nicht mehr dient!" Ex 14 4).

Früher (heisst es): „und es sagten die Knechte des Pharao zu ihm: wie lange soll dies (Volk) uns zum Fallstrick sein?" [Ex 10 7] — und jetzt (heisst es): „und es wurde umgewandelt das Herz des Pharao und seiner Knechte, und sie sagten: was haben wir getan usw." Sie sagten: wenn wir bloss die Schläge erhalten hätten und sie (d. h. die Israeliten) nicht fortgeschickt hätten, so wäre das schon genug gewesen. Oder: wenn wir Schläge erhalten hätten und sie fortgeschickt hätten, aber sie hätten unser Geld[1] nicht mitgenommen, so wäre das für uns genug gewesen.

Aber: wir haben Schläge bekommen, haben sie weggeschickt und sie haben (ausserdem noch) unser Geld mitgenommen.

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem, der zu seinem Knechte sagte: geh' hinaus und hole mir einen Fisch vom Markte. Er ging hinaus und brachte ihm einen Fisch, der (aber) roch. Da sagte er zu ihm: ich bestimme: entweder isst du den Fisch oder du erhältst 100 Schläge oder du gibst mir 100 Minen[2].

---

[1] māmōn, ein hier sehr geläufiges Wort.

[2] Vgl. z. B. Lk 19 13 16.

Da sagte er (d. h. der Knecht) zu ihm: siehe, ich will essen. Er begann zu essen. Aber er war nicht im stande, zu Ende zu essen, sondern sagte: siehe, ich will mich geisseln lassen. Er erhielt 60 Geisselhiebe[1]. Aber er war nicht im stande, bis zu Ende auszuhalten, sondern sagte: siehe, ich will 100 Minen bezahlen. So war (also) das Ergebnis (wörtl.: so ward er erfunden als einer, der etc.): er ass den Fisch, erhielt die Geisselhiebe und bezahlte 100 Minen.

So geschah es mit den Aegyptern: sie erhielten Schläge, sie schickten weg, und es wurde ihnen ihr Geld weggenommen[2].

15.

S. 30b. Ug. S. 177. Par. Wajehi beschallach, Par. 4, Mitte.

„Und Mose streckte seine Hand aus über das Meer (und Jahwe versetzte das Meer durch einen heftigen Ostwind die ganze Nacht hindurch in Bewegung und legte das Meer trocken, und es spaltete sich das Wasser“ Ex 14 21).

Das Meer begann gegen ihn (d. h. den Mose) aufzutreten. Da sagte Mose zu ihm im Namen des Heiligen — gepriesen sei er —, dass es sich spalten solle, aber es gehorchte nicht (wörtl.: nahm es nicht auf sich). Da zeigte er ihm den Stab, aber es gehorchte nicht. (Erst als Gott selber eingriff, gehorchte es und spaltete sich.)

---

[1] Vgl. II Kor 11 24 25.

[2] Der eine Gedanke, auf den es ankommt, ist: man will sich einem entziehen und muss statt dessen dreierlei erleiden. Knecht, Fisch, essen: haben keine Analogie in der Sache, nur: Schläge, bezahlen. Sach- und Bildhälfte haben bis zu einem gewissen Grade ihr eigenes, selbständiges Leben.

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem Könige, der zwei Gärten hatte, den einen innerhalb des andern. Er verkaufte den inneren. Und es kam der Käufer, um in den inneren Garten hineinzugehen. Der Wächter liess ihn aber nicht (hineingehen). Da sagte der Käufer zu dem Wächter: im Namen des Königs. Aber der gehorchte nicht. Da zeigte er ihm den Siegelring (mit dem Namenszug des Königs, das Amtszeichen). Aber der gehorchte nicht. Bis schliesslich der König selber [den Käufer] herführte und kam. Als der König kam, begann der Wächter zu fliehen. Er (d. h. der Käufer) sagte zu ihm: den ganzen Tag über sprach ich zu dir im Namen des Königs, aber du gehorchtest nicht, und jetzt: wovor fliehst du denn? Da sagte er (d. h. der Wächter) zu ihm: nicht vor dir fliehe ich, sondern vor dem König.

So stand Mose an dem Meer. Es sprach zu ihm Mose im Namen des Heiligen — gepriesen sei er —, dass es sich spalten solle. Aber es gehorchte nicht. Da zeigte er ihm den Stab. Aber es gehorchte nicht. Bis schliesslich der Heilige — gepriesen sei er — sich offenbarte in seiner Herrlichkeit. Und als der Heilige — gepriesen sei er — sich offenbarte in seiner Herrlichkeit[1] und seiner Macht[2], da begann das Meer zu fliehen; denn es ist gesagt: „Das Meer sah es und floh“ [Ps 114 3]. Da sagte zu ihm Mose: den ganzen Tag über redete ich zu dir im Namen des Heiligen — gepriesen sei er —,

---

[1] כָּבוֹד = δόξα.

[2] גְּבוּרָה = δύναμις.

aber du gehorchtest nicht. Jetzt: wovor fliehst du? „Was ist dir, o Meer, dass du fliehst?“ (Ps 114 5.) Es sagte zu ihm: nicht vor dir, Sohn Amrams, fliehe ich, vielmehr vor dem Herrn, vor dem die Erde flieht, vor dem Gotte Jakobs, der da umwandelt den Fels in einen Wasserstrom, Kiesel in Wasserquellen (Ps 114 7 8)[1].

16.

S. 32b. Ug. S. 195. Par. Wajehi beschallach, Par. 6, erste Hälfte.

„Und die Aegypter flohen ihm (d. h. dem Meere) entgegen“ (Ex 14 27). (Das steht da) Um dich zu belehren, dass überall, wohin die Aegypter flohen, ihnen das Meer entgegenlief.

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einer Taube, die vor einem Sperber floh. Und sie drang ein in den Speisesaal[2] des Königs. Da öffnete der König ihr das östliche Fenster, und die Taube flog hinaus und rettete sich. Der Sperber drang hinter ihr her hinein. Da verschloss der König [vor ihm] alle Fenster, und [es begann] der König auf ihn mit Pfeilen zu schiessen.

So: als der letzte unter den Israeliten aus dem Meere heraufstieg, stieg der erste unter den Aegyptern

[1] Hier, wie sonst, ist zu beachten, dass die Methode des Midrasch gerade darin besteht, Stellen aus Büchern, welche nicht dem Pentateuch angehören, heranzuziehen zur Erklärung des Pentateuch. Die Geschichten des Pentateuch werden auf diese Weise bereichert, umgedichtet. Zugleich liegt der Gedanke zu Grunde, dass der Pentateuch eigentlich alles das auch enthält, was die andern Bücher über ihn hinausgehend bieten. „Die Schrift“ ist eine Einheit, das eine ergänzt das andere. Widersprüche kann es nicht geben.

[2] triclinium.

hinab ins Meer. [Da begannen] die Dienstengel auf sie (mit) Pfeile(n zu schiessen) und Meteorsteine (Hagelsteine), Feuer und Schwefel zu schleudern, dem entsprechend, dass gesagt ist: „und ich will mit ihm rechten durch Pest und Blutvergiessen“ usw. (, durch hinwegschwemmenden Regen, und Hagelsteine) will ich regnen lassen über ihn und seine Kriegerscharen und über viele Völker, die mit ihm sind“ [Ez 38 22].

17.

S. 36 a/b. Ug. S. 221. Phar. Wajehi beschallach, Par. Haschirah, Par. 2, zweite Hälfte.

„Ross und Reiter“ (Ex 15 1. Wörtl.: Ross und sein Reiter).

(Die Schrift) deutet an, dass das Ross zusammengebunden (d. h. unzertrennlich verbunden) war mit seinem Reiter, und sein Reiter zusammengebunden war mit dem Ross. Sie stiegen (zusammen) hinauf [in die Höhe] und fielen (zusammen) hinunter in die Tiefe, und trennten sich nicht voneinander.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Menschen, der zwei Geräte in die Luft warf, und sie trennten sich sofort voneinander.

Aber hier[1]: Ross und seinen Reiter zusammen ramah, jarah[2] [ramah: (das deutet an) dass sie hinauf-

[1] „Maschal“ sagt man also auch, wenn es sich um einen Gegensatz zwischen dem Bild und der Sache handelt. — Es kommt hier in dem Gleichnis nur auf das Werfen und dabei Zusammenbleiben, resp. Sichtrennen an, sonst ist Bild und Sache verschieden.

[2] Ex 15 1 steht רָמָה für „werfen“, v. 8 יָרָה, dieser sprachliche Unterschied hat die Rabbinen auf die obige eigenartige Auffassung geführt.

stiegen zur Höhe (wegen des Anklingens an rām = hoch), jarah: (das deutet an) dass sie hinunterfielen (wegen des Anklingens an jarad = hinabgehen), und sie trennten sich nicht voneinander].

18.

S. 37 a. Ug. S. 227. Par. Waj^ehi beschallach, Par. 3, Mitte.

„Und ich will ihn preisen“ (Ex 15 2).

(In der folgenden Erörterung wird Rabbi Ismael, Rabbi Jose hag'lili und Rabbi Akiba erwähnt. Dann heisst es:)

(Andere) Gelehrte aber sagen: אֲלַוֶּנּוּ (muss es heissen, statt אַנְוֵהוּ = ich begleite ihn)[1], bis dass ich komme mit ihm zu seinem Heiligtum.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Könige, dessen Sohn in eine Meeresprovinz ging. Und er (d. h. der König) ging hinter ihm her und blieb bei ihm. Da ging er (d. h. der Sohn) in eine andere Provinz, und er (d. h. der König) ging hinter ihm her und blieb bei ihm.

So (war es bei den) Israeliten: als sie nach Aegypten hinabzogen, war die Schechina bei ihnen; denn es ist gesagt: „ich gehe mit dir hinab nach Aegypten“ [Gen 46 4]. Sie zogen hinauf (nach Palästina): die Schechina (war) bei ihnen; denn es ist gesagt: „und ich werde dich wieder hinaufbringen“ usw. [Gen 46 4]. Sie stiegen hinab zum Meere: die Schechina (war) bei ihnen; denn es ist gesagt: „und es brach auf der Engel Gottes, der da einherging vor“ usw. (dem Lager der Israeliten,

---

[1] Trotz sonstiger Genauigkeit wird manchmal, wie schon mehrfach deutlich geworden ist, ziemlich frei mit dem Text umgesprungen. So hier.

und ging hinter sie) [Ex 14 19]. (Vorher v. 16: „und die Kinder Israel gingen durch das Meer im Trockenen".) Sie gingen hinaus in die Wüste: die Schechina (war) bei ihnen; denn es ist gesagt: „Und Jahwe ging vor ihnen her am Tage" [Ex 13 21] (Vorher 13 20: „und sie lagerten sich in Etam, am Rande der Wüste"). Bis dass sie ihn (sc. Gott) mit sich brachten in sein Heiligtum. Und so sagt er (d. h. die Schrift): „kaum dass ich an ihnen vorüber war"[1] usw. (da fand ich ihn, den meine Seele liebt usw., [„bis dass ich ihn brachte in meiner Mutter Haus" usw.] [Hohesl 3 4].

19.

S. 37a/b. Ug. vac. Par. Wajehi beschallach, Par. 3, gegen Ende.

„Der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben" (Ex 15 2). (Das will besagen:) Ich bin eine Königin, Tochter von Königen; Geliebte, Tochter von Geliebten; Heilige, Tochter von Heiligen; Reine, Tochter von Reinen.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Menschen, der da ging, um sich eine Frau antrauen zu lassen. Zuweilen schämte er sich ihrer, zuweilen schämte er sich ihrer Abstammung, zuweilen schämte er sich ihrer Verwandten.

Aber (, sagt Israel:) ich bin nicht so, vielmehr: eine Königin, Tochter von Königen usw. (wie oben).

20.

S. 41a. Ug. S. 253. Par. Wajehi beschallach, Par. 7, gegen Ende.

„Du strecktest aus deine rechte Hand" [usw.] (da verschlang sie die Erde, Ex 15 12).

---

[1] Vgl. Ex 15 16 mit Hohesl 3 4.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Räuber, der da hintrat und lästerte hinter dem Palast des Königs [und sagte:] wenn ich den Sohn des Königs finde, dann ergreife ich ihn und töte und kreuzige[1] ihn und bringe ihn auf grausame Weise (wörtl.: mit einer schweren Todesart) zu Tode.

So trat Pharao hin und lästerte im Lande Aegypten: ich will hinterherjagen, ergreifen, Beute machen! Aber der heilige Geist (d. h. die Schrift)[2] spottet über ihn und sagt: „du liessest wehen deinen Wind, da bedeckte ihn das Meer" (Ex 15 9 10). Und er (d. h. die Schrift) sagt: du strecktest aus deine rechte Hand" (da verschlang sie die Erde, Ex 15 12)[3].

21.

S. 42a/b. Ug. 261. Par. Waj^ehi beschallach, Par. 9, Anfang.

Eine andere Erklärung:

„Du strecktest aus deine rechte Hand" [usw.] (Ex 15 2).

So oft der Heilige — gepriesen sei er — seine Hand ausstreckt, verschwinden die Bösen aus der Welt; denn es ist gesagt: „und er streckte seine Hand aus nach Norden und richtete Assur zu Grunde" usw. [Zph 2 13]. Und er sagt: „siehe, ich strecke meine Hand aus über die Philister" usw. [Ez 25 16]. Und er sagt: „ich strecke

[1] Das Kreuzigen begegnet hier wiederholt als Todesstrafe.

[2] Vgl. Ebr 3 7: darum, wie der heilige Geist sagt: „heute, so ihr seine Stimme hört" etc.

[3] Das Gleichnis bezieht sich nur auf das Lästern des Pharao, während die Deutung noch Gottes Tun dagegen hervorhebt. Mit der Lästerung gegen Gott oder sein Volk schliesst ein Jude nicht gern. Er fügt lieber noch sozusagen ein gutes Omen hinzu, Gottes Macht und Strafe der Frevler.

meine Hand aus über Juda“ [Zph 1 4]. Und er sagt: „ich strecke meine Hand aus über Edom“ [Ez 25 13].

Ein Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Eiern, die in die Hand eines Menschen gelegt sind. [Wenn] er die Hand ein wenig neigt, so fallen sie alle herab und werden zerbrochen;

denn es ist gesagt: „und Jahwe reckt aus (oder: neigt) seine Hand, und der Unterstützende strauchelt und der Unterstützte fällt“ [Jes 31 3].

22.

S. 44a. Ug. 271. Par. Wajehi beschallach, Par. 10, Mitte.

„Das Heiligtum Jahwes, das deine Hände gegründet haben“ [Ex 15 17].

(Besonders) geliebt muss das Heiligtum vor dem Heiligen — gepriesen sei er — sein; denn, als der Heilige — gepriesen sei er — seine Welt schuf, schuf er sie nur mit seiner einen Hand; denn es ist gesagt: „hat doch meine Hand die Erde gegründet“ [Jes 48 13][1]. Als er nun aber dazu kam, das Heiligtum zu bauen, hat er das gleichsam mit seinen beiden Händen getan; denn es ist gesagt: „das Heiligtum Jahwes, das deine Hände gegründet haben“ (Ex 15 17). Wann wirst du es (wieder) bauen mit deinen beiden Händen? [Jahwe wird herrschen immer und ewig, Ex 15 18].

Ein Maschal.

(Das gleicht) Räubern, die hineingingen in den Palast des Königs. Sie raubten sein Vermögen und

---

[1] Eine ganz ähnliche unnatürliche Pressung des Wortlautes: Gal 3 16.

töteten das Hausgesinde[1] des Königs und beschädigten (wörtl.: machten Risse in) den Palast des Königs. Nach einiger Zeit sass der König mit ihnen zu Gericht. Er ergriff (einige) von ihnen, er tötete (einige) von ihnen[2], er kreuzigte (einige) von ihnen. Dann liess er sich (wieder) nieder in seinem Palast. Danach wurde bekannt sein Reich für immer.

So ist gesagt: „das Heiligtum Jahwes, das deine Hände gegründet haben", „Jahwe wird herrschen immer und ewig" (Ex 15 17 18).

23.

S. 55 a. Ug. S. 323. Par. Wajehi beschallach, Par. 2 von: Par. wajabo Amalek.

Ein Maschal.

(Die Sache gleicht) Einem Könige, welcher über seinen Sohn bestimmte, dass er nicht mit ihm in seinen Palast hineingehen dürfe. Er (d. h. der Sohn) ging hinein in die erste Tür, und man sagte ihm nichts (wörtl.: schwieg ihm); in die zweite, und man sagte ihm nichts; in die dritte: da gab man [ihm] einen Verweis. Man sagte zu ihm: genug, so weit (d. h. bis hierher und nicht weiter).

So: als Mose das Land der zwei Völker, Sichon und Og, erobert hatte und es den Rubeniten und Gaditen und Halbmanasse gegeben hatte, da sagten sie zu ihm: es scheint, dass die Bestimmung (wonach wir nicht in das Ostjordanland kommen sollen) nur bedingungs-

---

[1] familia.

[2] Vgl. Jo 7 40 (ἐκ τοῦ ὄχλου, d. h. einige aus dem Volk), 16 17 (ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ = einige von den Jüngern). — Vorher ist nur von den Händen Jahwes die Rede, dann aber rückt in Gleichnis und Deutung das Gründen des Heiligtums in den Mittelpunkt.

weise gegeben worden ist. Folglich werden wir auch nur bedingungsweise gestraft.

24.

S. 62b. Ug. S. 365/66. Par. Jethro, Par. 2, Anfang (aus Par. bachodesch haschelischi).

Eine andere Erklärung:

„Und ich trug euch auf Adlersflügeln“ (Ex 19 4).

Inwiefern ist gerade der Adler von allen andern Vögeln verschieden? (Dadurch,) dass alle übrigen Vögel ihre Jungen unter ihre Füsse legen, weil sie sich vor andern Vögeln fürchten, die höher fliegen können als sie. Aber gerade der Adler fürchtet sich nicht, ausser vor dem Menschen allein, dass der nicht etwa auf ihn schiesse mit einem Pfeil. [Deshalb sagt er sich]: es ist besser, dass er (d. h. der Pfeil) in mich (wörtl.: in ihn) eindringe, und nicht in mein (wörtl.: sein) Junges.

Ein Maschal.

(Die Sache gleicht) Einem, der da einherging auf dem Wege. Und sein Sohn führte (sc. die Lasttiere) vor ihm her. Da kamen Räuber, um ihn (d. h. den Sohn) gefangen von vorn wegzuführen. Da nahm er ihn von vorn weg und placierte ihn hinter sich. Da kam ein Wolf, um ihn zu zerreissen hinter ihm. So nahm er ihn von hinten weg und placierte ihn vorn. Nun waren die Räuber vorn und der Wolf hinten. Da nahm er ihn weg und legte ihn auf seine Schulter;

denn es ist gesagt: „und in der Steppe, die du gesehen hast, wo dich Jahwe, dein Gott, getragen hat [wie einer seinen Sohn trägt“ usw.] [V Mos 1 31][1].

[1] Vgl. die Parallele, oben S. 30 a No. 8. Aus der Parallele geht hervor, dass das Gleichnis von R. Jehuda herrührt. Bei dem gedächt-

25.

S. 66b. S. 384. Par. Jethro, Par.: bachodesch hasch^e^lischi, Par. 5, Anfang.

„Ich bin der Herr, dein Gott“ (Ex 20 1).

Warum sind die zehn Worte nicht am Anfang der Thora gesagt?

Man bildete einen Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem, der in eine Provinz ging. Er sagte zu ihnen (d. h. zu den Bewohnern): ich will König über euch sein. Da sagten sie zu ihm: hast du uns etwa irgend etwas (Gutes) getan, dass du über uns herrschen willst? Was tat er? Er baute ihnen eine Mauer, führte ihnen einen Wasser[kanal] zu, unternahm für sie Kriege. Dann sagte er zu ihnen: (jetzt) will ich über euch herrschen. Da sagten sie zu ihm: ja, ja[1].

So führte [„der Ort“ (d. h. Gott) die] Israeliten aus Aegypten, spaltete ihnen das Meer, sandte ihnen das Manna herab, liess für sie emporsprudeln (wörtl.: emporkommen) den Brunnen, liess heranziehen für sie die Wachteln, unternahm für sie den Krieg mit Amalek. Dann sagte er zu ihnen: ich will über euch herrschen. Da sagten sie zu ihm: ja, ja.

---

nismässigen Charakter dieser Traditionen erklärt sich leicht, dass derselbe Parabelstoff, je nach dem Anlass, in ähnlichen Fällen auch von andern als dem Autor verwandt werden konnte. Der Aufriss, auch der Wortlaut vielfach blieb derselbe, aber im einzelnen wurde mannigfach geändert. Da das Vorn- resp. Hintenplacieren in dem Text, Ex 14 19, unmittelbar seine Analogie hat, ist wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Ort des Gleichnisses Ex 14, nicht Ex 19 ist.

[1] הֵן וָהֵן, vgl. Mt 5 37. — In der römischen Kaiserzeit erscheint ein derartiges Vorkommnis durchaus als möglich.

26.

S. 67a. Ug. S. 389. Par. Jethro, Par. bachodesch haschelischi, Par. 6, Anfang.

„Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“ (Ex 20 3).

Warum ist das gesagt? weil (ausserdem bereits an einer andern Stelle) gesagt ist: „ich bin der Herr, dein Gott.“

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Könige von Fleisch und Blut, welcher in eine Provinz ging. Da sagten zu ihm seine Knechte: triff über sie (d. h. über die Bewohner der Provinz) Verfügungen. Da sagte er zu ihnen: wenn sie mein Königtum annehmen (d. h. mich als König), dann werde ich über sie Verfügungen treffen. Denn, wenn sie mein Königtum nicht annehmen, werden sie auch meine Verfügungen nicht annehmen.

So sagte „der Ort“ (d. h. Gott) zu Israel: „ich bin Jahwe, dein Gott; nicht sollst du haben (andere Götter neben mir)“ (d. h.:) ich bin der, dessen Königtum ihr in Aegypten angenommen habt. Da sagten sie zu ihm: ja[1] (so ist es). (Da sagte er zu ihnen:) und, ebenso, wie ihr mein Königtum angenommen habt, nehmt nun auch meine Verfügungen an.

27.

S. 69a. Ug. S. 401. Par. Jethro, Par. bachodesch haschelischi, Par. 7, Mitte.

„Gedenke und beobachte“ (den Sabbat, Ex 20 8).

„Gedenke“ (damit ist gemeint): vorher (d. h. vor dem Sabbat), „und beobachte“ (damit ist gemeint):

[1] הֵן = so, genau so (sc. ist es).

nachher. Daher hat man gesagt[1]: man fügt hinzu vom Profanen zum Heiligen (d. h. von den Wochentagen zum Sabbat).

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Wolf, der (einhertreibt, besser wohl: טורף = der) raubt vor sich und hinter sich[2].

28.

S. 70^{b}. Ug. S. 407. Par. Jethro, Par. bachodesch hasch^{e}lischi, Par. 8, Mitte.

„Du sollst nicht begehren“] (Ex 20 16).

In welcher Weise wurden die zehn Gebote gegeben? — fünf auf der einen Tafel und fünf auf der andern Tafel. Es steht geschrieben: „ich bin Jahwe, dein Gott“ und dem gegenüber: „du sollst nicht morden[3].“ Damit will die Schrift andeuten[4], dass: jeder, der Blut vergiesst, dem rechnet die Schrift es so an, als wenn er das Bild des Königs[5] beschädigt (wörtl.: verringert).

Ein Maschal.

(Die Sache gleicht) Einem Könige von Fleisch und Blut, der in eine Stadt hineinging. Und er stellte sich Bildsäulen[6] auf und machte sich Standbilder [und prägte] sich Münzen. Nach einiger Zeit stürzte man ihm [seine Bildsäulen] um, zerbrach ihm seine Standbilder und

---

[1] Wörtl.: von hieraus haben sie gesagt, d. h. alte Meister.

[2] Wie das gedacht ist, ist nicht ganz klar.

[3] Unser fünftes Gebot gilt also als das sechste.

[4] Vgl. Gal 3 8: „da aber die Schrift voraussah“. Gal 3 22: „die Schrift beschloss alles unter die Sünde“.

[5] דְּמוּת הַמֶּלֶךְ, vgl. Mt 22 20, wo εἰκών steht. S. das folgende Gleichnis.

[6] איקונות.

machte ihm seine Münzen ungültig, und beschädigte so das Bild des Königs.

So: wer Menschenblut vergiesst, dem rechnet es die Schrift so an, wie wenn er das Bild des Königs beschädigt; denn es ist gesagt: „wer Menschenblut vergiesst“ [usw. „denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht“. Gen 9 6].

29.

S. 90a. Ug. S. 509. Par. Mischpathim, Par. 13, gegen Ende.

Rabbi Schimʿon ben Jochai sagt: siehe, er (d. h. die Schrift) sagt: „wer da teilt mit dem Dieb, der hasset sein Leben [; er hört den Fluch und zeigt's nicht an, Prv 29 24].

Man bildete einen Maschal.

Wem gleicht die Sache?

Einem, der aus dem Hause seines Nächsten herausging, mit Geräten beladen. Da traf ihn sein Gefährte und sagte zu ihm: was machst du da? Er sagte zu ihm: nimm deinen Anteil und sage es niemandem. Nach einiger Zeit kam der, dem das Gestohlene gehörte, und sagte zu ihm: schwöre mir[1], dass du niemanden, mit Geräten belastet, hast herausgehen sehen aus meinem Hause. Jener sagte zu ihm: ich schwöre[1], dass ich nicht weiss [, was du sagst][2].

Siehe, dieser fühlt sich schuldig in seiner Seele. Und von ihm sagt er (d. h. die Schrift): „wer da teilt mit dem Dieb, der hasset sein Leben“ (Prv 29 24).

---

[1] Wörtl.: Schwur, dass . . .

[2] Vgl. Lk 22 60: Petrus aber sagte: Mensch, ich weiss nicht, was du sagst.

Dritter Abschnitt.

Die Sprichwörter und die nicht als Maschal bezeichneten Bildreden.

I. Die Sprichwörter.

30.

Siphre S. 70a. Ug. S. 487/88. Abschn. Debarim, gegen Ende (in No. 24).

„Im Hass Jahwes gegen uns" (hat er uns aus Aegypten hinweggeführt, V Mos 1 27).

Ist es möglich, dass der Heilige — gepriesen sei er — Israel hasst?

Und siehe, es ist (doch auch) bereits (d. h. an einer andern Stelle) gesagt: „ich liebe euch, spricht Jahwe" (Mal 1 2): — vielmehr sie hassen den Heiligen — gepriesen sei er.

Maschal eines idiotes[1] (d. h. eines einfachen Mannes aus dem Volke, also: Sprichwort) ist es (ja):

Dasjenige, was in deinem Herzen ist deinem Freund gegenüber (ist auch) das, was in seinem Herzen ist dir gegenüber.

31.

Mech. S. 60a. Ug. S. 351. Par. Jethro, Par. 2 (wajehi mimmochorat), zweite Hälfte. Jehoschua ben Chananja, um 90—120 p. Chr., Str. S. 80, El'asar der Mod'it (aus Modi'im), zur Zeit des hadrianischen Krieges, Str. S. 80.

„Und es sandte Mose seinen Schwiegervater (Jethro) weg" (und der ging in sein Land", Ex 18 27).

Rabbi Jehoschua sagt: er sandte ihn weg mit der Herrlichkeit der Welt (d. h. als jüdischen Proselyten;

---

[1] הֶדְיוֹט, ein hier ganz geläufiges Wort, vgl. I Kor 14 23 24.

denn die Juden besitzen als Juden „die Herrlichkeit der Welt"). Rabbi El'asar der Mod'it sagt: er gab ihm viele Geschenke; denn aus der Antwort, die er (d. h. Mose) ihm gab, lernst du das; denn es ist gesagt: „verlass uns doch nicht" [Num 10 31][1]. Er (d. h. Mose) sagte zu ihm: du hast uns einen guten Rat gegeben und einen schönen Rat, und „der Ort" (d. h. Gott) hat deinen Worten zugestimmt, (so) „verlass uns doch nicht".

Da sagte er (d. h. Jethro) zu ihm: nützt etwa eine Leuchte etwas, ausser an einem finsteren Orte?[2] Und haben etwa von einer Leuchte Nutzen Sonne und Mond? Du bist die Sonne und Aaron, dein Bruder, ist der Mond. Was kann die Leuchte (d. h. ich) ausrichten zwischen euch? Vielmehr, siehe, ich will in mein Land gehen und will alle Kinder meiner Stadt zu Proselyten machen[3] und will sie bringen zum Studium der Thora und sie herzubringen unter die Flügel der Schechina.

32.

S. 52a. Ug. S. 309. Par. Wajehi beschallach, Par. Wajissa Mosche, Par. 6, Anfang. Rabbi Hoscha'ja, Zeitgenosse des Jehuda Hannasi, Str. S. 87.

„Und es murrte das Volk gegen Mose" [usw. („und sprach: warum hast du uns heraufgeführt aus

---

[1] Diese Begründung ist gar nicht zu verstehen, wenn einem nicht die betreffenden Schriftstellen sofort gegenwärtig sind. Chobab und Jethro sind nach talmudischer Auffassung identisch. Num 10 32 heisst es: (Mose sagt zu Chobab): „wenn du mit uns ziehst (uns also nicht verlässt) und uns dann all das reiche Gut zu teil wird, mit dem uns Jahwe beschenken will, so wollen wir dich reichlich bedenken." Vgl. v. 29.

[2] Vgl. Mt 5 15.

[3] Vgl. Mt 23 15.

Aegypten?) mich zu töten usw. „und mein Vieh durch Durst“, Ex 17 3].

Im Anschluss an diese Stelle (wörtl.: von hier aus) pflegte Rabbi Hoschaʿja[1] zu sagen: „Fällt das Haus ein, dann wehe dem Fenster[2].“ Sie (d. h. die Israeliten) stellen (in der angeführten Stelle) ihre Tiere mit sich selbst gleich. Sie denken: das Tier des Menschen, das ist sein Leben (d. h. macht sein Leben aus). Wer auf der Reise ist und hat sein Tier[3] nicht bei sich, der muss sich quälen.

II. Die mit Angabe des Autors überlieferten Vergleiche.

33.

S. 72b. Ug. S. 420. Par. Jethro, Par. bachodesch haschelischi, Par. 10, Anfang. Rabbi Akiba, um 130, Str. S. 81.

„Ihr sollt euch nicht verfertigen neben mir“ (silberne Götter“, Ex 20 23).

. . . Rabbi Akiba sagt: „ihr sollt euch nicht verfertigen neben mir“ [, damit ihr mich nicht behandelt] nach der Weise der andern[4]. [Sie behandeln ihre Götter so:] wenn das Gute [über sie] kommt, dann ehren sie ihre Götter; denn es ist gesagt: „Darum schlachtet er seinem Garn“ (und opfert seinem Netze, Hab 1 16). Wenn aber das Unglück über sie kommt, dann verfluchen sie ihre Götter; denn es ist gesagt: „und sie verfluchten ihren König“ [Jes 8 21].

---

[1] Andere Lesart: R. Josua (b. Chananja, Str. S. 80; 90—130 p. Chr.).

[2] Sprichwörtliche Redensart.

[3] Vgl. Lk 10 34. Im Hebräischen: behemah.

[4] D. h. der Heiden, vgl. I Thess 4 13. Nach der Weise = כְּדֶרֶךְ.

34.

S.'2a. Ug. S. 7/8. Par. Bo, Einl., gegen Ende. Rabbi Ismael ben Elischa, um 130, Zeitgenosse des R. Akiba, Str. S. 81. Rabbi Elieser ben Hyrkanos, um 90—130 p. Chr., Str. S. 79.

(„Da sprach Jahwe zu Mose und Aaron in Aegypten) folgendermassen" (Ex 12 1):

gehe hinaus und sage zu ihnen sofort, das sind die Worte des Rabbi Ismael; denn es ist gesagt: „und er ging hinaus und sagte" [Ex 34 34]. Rabbi Elieser sagt: (Gemeint ist:) gehe hinaus und rede zu ihnen und bringe mir Antwort zurück; denn es ist gesagt: „und Mose brachte zu Jahwe zurück, was das Volk gesagt hatte" [Ex 19 8]. Und er (d. h. die Schrift) sagt[1]: [„und er (d. h. Gott) rief dem] Manne, der in Linnen gekleidet war, der das Schreibzeug an seiner Seite hatte [zu]" usw. („Und Jahwe sprach zu ihm: gehe mitten durch die Stadt" usw.) [Ez 9 3 4] (es kommt an auf den nicht ausdrücklich genannten v. 11: „es brachte aber der in Linnen Gekleidete, der das Schreibzeug an seiner Seite hatte, Bescheid und sprach: Ich habe getan, wie du mir befohlen hattest"). Und er (d. h. die Schrift) sagt: „Entsendest du Blitze, dass sie hinfahren und zu dir sagen: Hier sind wir?" [Hiob 38 35].

Die Boten des Heiligen — gepriesen sei er — sind nicht wie die Boten von Fleisch und Blut. Denn die Boten von Fleisch und Blut müssen wieder zurückkehren zu dem, der sie gesandt hat.

---

[1] Vgl. noch Rm 4 3: τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει? und Rm 9 25: ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει; Rm 15 10: καὶ πάλιν λέγει = וְאוֹמֵר.

Aber: vor dir (, o Gott,) ist es nicht so. Vielmehr: (Es ist gesagt:) „Entsendest du Blitze, dass sie dahinfahren.“ „Dass sie zurückkehren“: das ist nicht gesagt, vielmehr: „dass sie hinfahren und (zu dir) sagen“. (Denn:) überall, wohin sie gehen, da werden sie erfunden (als) vor dir (stehend) und (können überall) sagen: wir haben getan, wozu du uns gesendet hast. Um zu erfüllen (wörtl.: aufzurichten), was gesagt ist: „Fülle ich nicht den Himmel und die Erde an?“ [Jer 23 24].

35.

S. 45b. Ug. S. 281. Par. Wajehi beschallach, Par. wajissa Mosche, Par. 1, Mitte. Rabbi Schim'on ben Gamliel, Vater des Jehuda hannasi, vor 136 p. Chr., Str. S. 84.

[Ex 15 24: „Da murrten die Leute gegen Mose und fragten: was sollen wir trinken? 25 Er aber rief Jahwe um Hilfe an; da wies ihm Jahwe eine gewisse Art Holz;] das warf er ins Wasser, da wurde das Wasser trinkbar“.

. . . Rabbi Schim'on ben Gamliel sagt: komm und sieh[1], wie verschieden die Wege[2] des Heiligen — gepriesen sei er — sind von den Wegen von Fleisch und Blut:

Fleisch und Blut heilt mit Süssem das Bittere,

aber: der Heilige — gepriesen sei er — heilt das Bittere mit Bitterem. Wieso dies? er tut etwas, was schädlich ist, hinein in etwas, was (dadurch) geschädigt wird, um daran ein Wunder zu tun.

---

[1] Vgl. Jo 1 46. In der Mechilta wiederholt begegnend.

[2] Vgl. Mt 22 16.

36.

S. 7b. Ug. S. 41. Par. Bo, Par. 7, gegen Anfang. Rabbi Jehuda Hannasi, 136—217 p. Chr., Str. S. 86.

„Und ich will das Land Aegypten durchziehen“ (in derselben Nacht, und jede Erstgeburt . . . töten. Ex 12 12).

Rabbi Jehuda sagt: wie ein König, der von einem Ort zum andern zieht.

37.

S. 12a. Ug. S. 67. Par. Bo, Par. 11, gegen Ende. Rabbi Jehuda Hannasi, 136—217 p. Chr., Str. S. 86.

„Und Jahwe wird durchziehen, um gegen die Aegypter einen Schlag zu führen“ usw. (Ex 12 23).

Rabbi Jehuda sagt: wie ein König, der von einem Ort zum andern zieht.

III. Die anonym überlieferten Vergleiche der Mechilta.

Erste Abteilung.

Verdeutlichung durch Aehnlichkeiten[1].

38.

S. 28a. Ug. S. 159. Par. Wajehi beschallach, Par. 2, erste Hälfte.

Und so sagt er (d. h. die Schrift): „Fürchte dich nicht, du Wurm Jakob, du Häuflein Israel“ [Jes 41 14].

„Wie verhält es sich mit einem Wurm?“ Er nagt die Zeder nur an mit seinem Maule.

Ebenso bleibt für Israel nur das Gebet[2].

---

[1] D. h. Bild- und Sachhälfte stehen in dem Verhältnis von: wie — so. Die zweite Abteilung enthält dann Vergleiche von der Form: so ist es hier (etwa bei Gott) nicht, vielmehr etc.

[2] Derartige kürzere oder längere Ausmalungen der im Text gebrauchten Bilder sind häufig. Ich habe hierfür keine Vollständigkeit angestrebt.

39.

S. 28b. Ug. S. 163. Par. Waj^{e}hi beschallach, Par. 2, zweite Hälfte.

„Haltet Stand, so werdet ihr sehen“ (Ex 14 13).

Die Israeliten sagten zu Mose: wann? (sc. wird die Hilfe Gottes geschehen, von der du redest, nämlich: v. 13: „so werdet ihr sehen, welche Hilfe euch Jahwe heute wird zu teil werden lassen“.) Da sagte zu ihnen Mose: heute.

Die Schechina liess auf ihnen den heiligen Geist wohnen[1]; denn überall, wo der Ausdruck „jazab“ steht (wie oben bei hitjazebu = haltet Stand), da bezieht sich das auf den heiligen Geist; denn es ist gesagt: „Ich sah den Herrn am Altare ‚stehen‘ (nizzâb), und er befahl: Schlage an den [Säulen-]Knauf, dass die Gesimse erbeben; zerschmettere [und schleudere] sie auf ihrer aller Haupt! Ihre Nachkommenschaft will ich mit dem Schwert erschlagen!“ [Am 9 1]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Und er kam zu ihm wajitjazzêb (und stellte sich hin) und rief wie die vorigen Male: Samuel, Samuel!“ [I Sam 3 10]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Rufe Josua und hitjazebu (tretet) in das Offenbarungszelt, damit ich ihm meine Befehle geben kann!“ [V Mos 31 14]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „watĕtazzeb (wohl = watitjazzeb = und sie stellte sich hin, passte auf) seine Schwester nicht weit davon [Ex 2 4]; denn es ruhte auf ihr der heilige Geist.

[1] Nicht von Gott selbst, sondern von einem der Mittelwesen geht also in diesem Falle der heilige Geist aus.

In jener Stunde[1] waren die Israeliten ähnlich einer Taube, welche vor dem Sperber flieht. Und sie kriecht hinein in eine Felsspalte. Aber da zischt ihr eine Schlange entgegen. Kriecht sie weiter hinein, siehe, so ist da die Schlange, kommt sie heraus ins Freie, siehe, so ist da der Sperber:

So war es mit den Israeliten in jener Stunde; das Meer verschloss (den Weg), und der Feind jagte hinterher. Sofort lenkten sie ihre Blicke auf das Gebet. Auf sie geht deutlich, (was) in der Ueberlieferung (d. h. den Büchern ausserhalb des Pentateuchs) (gesagt ist): „Meine Taube in den Felsspalten, im Verstecke der Klippen" usw. [Hohesl 2 14]. Und es ist gesagt: [l. c.] „denn deine Stimme ist süss und dein Anblick lieblich." „Denn deine Stimme ist süss": das geht auf das Gebet, „und dein Anblick lieblich": das geht auf das Studium der Thora.

40.

S. 33a. Ug. S. 195. Par. Wajehi beschallach, Par. 6, erste Hälfte.

„Und Jahwe trieb die Aegypter mitten ins Meer hinein" (Ex 14 27; nā'ar = antreiben, auch: schütteln).

Wie ein Mensch, der den Kochtopf umschüttelt, (so dass) das Unterste nach oben und das Oberste nach unten kommt.

41.

S. 33a, l. c. zweite Hälfte.

„Und es errettete Jahwe an jenem Tage (Israel vor den Aegyptern, und die Israeliten sahen die Aegypter tot am Meeresufer liegen", Ex 14 30).

---

[1] ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, häufig auch im Neuen Testament in diesem allgemeineren Sinne.

Wie ein Vogel, der in die Hand eines Menschen gelegt ist: wenn er seine Hand nur wenig zusammendrückt, erwürgt er ihn; denn es ist gesagt: „Die Schlinge zerriss, und wir sind frei“ [1] [Ps 124 7]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Unsere Hilfe steht im Namen Jahwes, des Schöpfers Himmels und der Erde“ [Ps 124 8]. „Gepriesen sei Jahwe, dass er uns (ihren Zähnen) nicht zum Raube gegeben hat“ usw. [l. c. 6].

[Und wie ein Mensch], der da herauszieht den Embryo aus dem Leibe der Kuh; denn es ist gesagt: „Oder ob je ein Gott [auch nur] den Versuch gemacht hat, [auf Erden] zu kommen, um sich . . . eine Nation aus der Mitte einer andern herauszuholen“ [Dtr 4 34]. Denn nur dies lehrt tieferes Studium [2] über: „sich eine Nation aus der Mitte einer andern (herauszuholen)“: wie ein Mensch, der den Embryo aus dem Leibe einer Kuh herauszieht [3].

Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Und euch nahm Gott und führte euch heraus aus dem Eisen[schmelz]ofen (aus Aegypten) [V Mos 4 20] usw.

---

[1] Zu ergänzen ist hier der für den Zusammenhang wichtige Gedanke: wie nahe war der Untergang, ebenso nahe wie diesem Vogel — aber Gott errettete uns.

[2] Talmud lomar, vgl. oben zu No. 11. Das „tiefere Studium“ bedeutet meist: Pressung irgend eines Wortes, daher: gekünstelte Exegese.

[3] Tert. comp. ist lediglich: herausziehen aus dem Inneren von irgend etwas.

42.

S. 34b. Ug. S. 209. Par. Haschira, Par. 1, erste Hälfte.

Alle (eben aufgezählten) Lieder insgesamt[1] sind bezeichnet worden mit dem weiblichen Wort (d. h. mit „schirah"):

Ebenso, wie das Weib gebiert, so folgte auf das Heil[2], das vergangen ist, immer wieder Unterjochung.

Aber: bei dem Heile, das in Zukunft sein wird, folgt nicht Unterjochung. Dementsprechend ist hier das männliche Wort (d. h. schir) gewählt, demgemäss, dass gesagt ist: „Fraget doch nach und sehet zu, ob wohl ein Mannsbild gebiert? Warum sehe ich denn alle Männer mit den Händen an den Hüften (einer Gebärenden gleich)?" [Jer 30 6]. Denn, ebenso wie der Mann nicht gebiert, so wird nach dem zukünftigen Heil nicht wieder Knechtschaft sein; denn es ist gesagt: „Israel ist durch Jahwe gerettet zu ewigem Heile: ihr sollt nicht [mehr] zu Schanden noch beschämt werden in alle Ewigkeit!" [Jes 45 17].

43.

S. 54b. Ug. S. 319. Par. Wajehi beschallach, Par. wajabo Amalek Par. 1, gegen Ende.

„Und die Hände Moses wurden schwer" (Ex 17 12, als er während der Amalekiterschlacht betete).

Man sagte: die Hände Moses waren schwer in jener Stunde, wie wenn man einem Menschen Wasserkrüge[3] anhängt (an seine Hände).

[1] Im Text steht nur: alle Lieder, sie alle etc. Die Beschränkung auf die eben aufgezählten Lieder muss man hinzudenken. Der Ausdruck steht ungenau für: alle diese Lieder, sie alle etc.

[2] תְּשׁוּעָה = σωτηρία.

[3] Vgl. Joh 2 6.

44.

S. 63a. Ug. S. 367. Par. Jethro, Par. bachodesch haschelischi, Par. 2, zweite Hälfte.

Man hat gesagt: alle Israeliten sind berechtigt gewesen, von dem Heiligen zu essen, bevor sie das Kalb gemacht hatten. Nachdem sie aber das Kalb[1] gemacht hatten, nahm man das (d. h. dieses Recht) ihnen weg und gab es den Priestern; denn es ist gesagt: „[Wie] ein versprengtes Schaf ist Israel, Löwen (haben es verjagt)“ usw. „Nebukadnezar, der König von Babel (hat ihm die Knochen abgenagt)“ [Jer 50 17].

Er (d. h. die Schrift, resp. der Prophet) vergleicht sie da mit einem Schaf. Was hat es mit einem solchen (wörtl.: diesem) Schaf für eine Bewandtnis? Wenn man es schlägt auf eins seiner Glieder, dann empfinden das alle seine Glieder [, wenn einer von den Israeliten sündigt, so werden sie alle bestraft].

Eine andere Erklärung.

Was hat es mit einem solchen (wörtl.: diesem) Schaf für eine Bewandtnis? wenn man es schlägt auf eins seiner Glieder, so empfinden das alle seine Glieder][2].

So die Israeliten: wenn einer von ihnen getötet wird, dann empfinden das alle und sind betrübt. Aber bei den Weltvölkern ist das nicht so: vielmehr, wenn einer von ihnen getötet wird, dann freuen sie sich alle über seinen Fall.

---

[1] D. h. das goldene Kalb.

[2] Vgl. I Kor 12 26.

45.

S. 65b. Ug. S. 379 ff. Par. Jethro, Par. bachodesch haschelischi, Par. 4, erste Hälfte.

„Und Jahwe fuhr herab auf den Berg Sinai" (Ex 19 20).

Das könnte ich so verstehen: auf den ganzen (Berg). Tieferes Studium aber lehrt: „auf den Gipfel des Berges" (l. c.).

Das könnte man im eigentlichsten Sinne (wörtl.: handgreiflich) verstehen: dass die Kabod (d. h. die göttliche Herrlichkeit) herabkam und sich auf dem Berg Sinai als Polster niederlegte. Tieferes Studium lehrt aber: „denn vom Himmel her" (habe ich mit euch geredet) [Ex 20 22]. Er (d. h. die Schrift) will uns belehren, dass der Heilige — gepriesen sei er — herabgebeugt hat die unteren Himmel und die Himmel der höchsten Himmel[1] auf den Gipfel des Berges, und dass herabfuhr die Kabod und sie (d. h. die Himmel) hinlegte als Polster auf den Berg Sinai.

Wie ein Mensch, der ein Kissen als Polster oben auf das Lager (wörtl.: auf den Kopf des Lagers) legt und wie ein Mensch, der dann redet von dem Kissen herab; denn es ist gesagt: „(Ach, dass du doch den Himmel zerrissest, herniederstiegst, dass Berge vor dir in Schwanken gerieten! Jes 64 1 —) so wie Feuer Reisig anzündet, Feuer das Wasser in Wallung bringt, (— usw. Jes 63 19, 64 1). Und ebenfalls sagt er (d. h. die Schrift, an einer andern Stelle): „wenn du furchtbare Taten ausführtest" usw. (l. c. v. 2; es heisst dort weiter: die wir

[1] Vgl. II Kor 12 2.

nicht hoffen konnten! Du stiegst hernieder; Berge gerieten vor dir in Schwanken!).

Zweite Abteilung.

Verdeutlichung durch Verschiedenheiten.

46.

S. 27a. Ug. S. 153. Par. Wajehi beschallach, Par. 1, zweite Hälfte.

„Und er nahm sein Volk mit sich" (sc. Pharao sein Kriegsvolk, Ex 14 6). (Dies, d. h. das laqach = er nahm, bedeutet:) dass er sie mit Worten (für sich ein-) nahm, indem er zu ihnen sagte:

es ist die Sitte[1] der Könige, (beim) Anführen am Ende (zu gehen), während ihre Truppen vor ihnen herziehen.

Aber ich will vor euch hergehen; denn es ist gesagt: „und Pharao kam nahe heran" (Ex 14 10. Aus diesem Ausdruck wird hier geschlossen, dass Pharao voran zog).

Bei den Königen ist es Sitte, dass das ganze Volk Beute macht und ihm (d. h. dem König) sie (d. h. die Beute) vorlegt, und er nimmt sich dann seinen Anteil zuerst. Ich will euch in Bezug auf die Beute (mir) gleichstellen; denn es ist gesagt: „Ich will Beute teilen" (Ex 15 9. Eigentl.: verteilen). Und ausserdem will ich euch Schätze von Silber und Schätze von Gold eröffnen und Edelsteine und Perlen[2] und will sie euch geben.

Dementsprechend (d. h. in dem auseinandergelegten

---

[1] דֶּרֶךְ = Weg.

[2] Vgl. oben zu No. 6.

Sinne) [ist gesagt]: „Und er nahm sein Volk mit sich“ (d. h.) [Er nahm sie für sich ein] mit Worten[1].

47.

S. 32a. Ug. S. 189. Par. Wajehi beschallach, Par. 5, zweite Hälfte.

„Da beugte sich Jahwe gegen den Heereszug der Aegypter hinab in der Feuer- und Wolkensäule“ (Ex 14 24) usw.

Der Heilige — gepriesen sei er — heilt alle, die in die Welt kommen[2]; denn es ist gesagt: „denn ich, Jahwe, werde dein Arzt sein“ [Ex 15 26]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Heile mich, Jahwe, dass ich heil werde, hilf mir, dass mir geholfen werde“ [Jer 17 14]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Kehret zurück, ihr abtrünnigen Söhne, ich will die Folgen eurer Abfallsünden heilen“ [Jer 3 22].

Komm und sieh! Das Heilen des Heiligen — gepriesen sei er — ist nicht wie das Heilen von Fleisch und Blut. Bei dem Heilen von Fleisch und Blut (ist es so): womit er (d. h. der Mensch) schlägt, kann er nicht heilen, vielmehr schlägt (d. h. verwundet) er mit dem Messer und heilt mit einem Pflaster.

Aber: bei dem Heiligen — gepriesen sei er — ist es nicht so; vielmehr: womit er verwundet, damit heilt er auch. Und, als er den Hiob schlug, schlug er ihn nur durch einen Sturmwind; denn es ist gesagt: „vielmehr, im Sturmwind würde er mich anschnauben und meine Wunden ohne Ursach' mehren“ [Hiob 9 17]. Und als er ihn heilte, heilte er ihn nur durch einen Sturm-

[1] Allgemein im Talmud findet sich die seltsame Anschauung, dass לָקַח, mit Personen verbunden, bedeutet: durch Worte für sich einnehmen.

[2] Vgl. Joh 1.

wind; denn es ist gesagt: „Da antwortete Jahwe dem Hiob aus dem Wettersturm“ [Hiob 38 1], (was bedeuten soll,) dass er ihm antwortete aus dem Wettersturm heraus und ihn heilte.

Und, als der Heilige — gepriesen sei er — die Israeliten in das Exil führte, führte er sie nicht anders als in Wolken ins Exil; denn es ist gesagt: „Ach, wie umwölkt der Herr in seinem Zorn die Tochter Zion!“ [Klagel 2 1]. Und, wenn er sie hineinführt (sc. in ihr Land), führt er sie nur in Wolken hinein; denn es ist gesagt: „Wer sind diese da, die gleich einer Wolke daherfliegen, und wie Tauben nach ihren Schlägen?“ [Jes 60 8]. Und, wenn er sie zerstreut, zerstreut er sie nur wie Tauben; denn es ist gesagt: „Und, wenn etliche von ihnen entrinnen, so werden sie auf den Bergen sein wie die Tauben der Schluchten, die insgesamt girren — ein jeder ob [der Strafe] seiner Verschuldung“ [Hes 7 16]. Und, wenn er sie zurückführt, so führt er sie nur wie Tauben zurück; denn es ist gesagt: „und wie Tauben nach ihren Schlägen“ [Jes 60 8].

Und, wenn er Israel segnet, segnet er sie nur unter הַשְׁקָפָה (= Herabbeugen, Blicken); denn es ist gesagt: „Blicke herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk Israel“ [V Mos 26 15]. Und wenn er (Bezahlung, Vergeltung) einfordert von Aegypten, fordert er nur ein unter Herabblicken; denn es ist gesagt: „Und es beugte sich Jahwe (= blickte herab) gegen den Heereszug der Aegypter“ [Ex 14 24][1].

[1] Es ist charakteristisch, dass erst nach langen ähnlichen Zusammenstellungen das folgt, worauf es eigentlich im Zusammenhang ankommt.

48.

S. 35a. Ug. S. 211. Par. Wajehi beschallach, Par. Haschira, Par. 1, zweite Hälfte.

„Ich will singen Jahwe“ (denn hoch erhaben ist er, Ex 15 1). Es geziemt[1] sich Grösse für Jahwe, es geziemt sich Kraft für Jahwe, [es geziemt sich Herrlichkeit, Glanz und Pracht für Jahwe]. Und dementsprechend sagt David: „dein, Jahwe, ist die Grösse und die Macht und die Herrlichkeit und der Glanz und die Pracht“ [I Chr 29 11][2].

Ein König von Fleisch und Blut, der da hineingeht in eine Grossstadt[3], so loben alle vor ihm, dass er ein Held sei, er aber ist schwach, dass er reich sei, er aber ist arm, dass er weise sei, er aber ist töricht, dass er barmherzig sei, er aber ist grausam, [dass er ein Richter], dass er zuverlässig sei, aber [er besitzt] von allen diesen Eigenschaften nicht [eine], [vielmehr] in allem schmeichelten sie ihm.

Aber: der da sprach und die Welt ward, der ist nicht so, vielmehr in allem, worin man ihn preist, ist er noch herrlicher als sein Lob[4].

49 und 50.

S. 38a. Ug. vac. Par. Wajehi beschallach, Par. Haschira, Par. 4, zweite Hälfte.

Ein König von Fleisch und Blut zieht hinaus zum Kriege, und die nahen Provinzen kommen und fordern,

---

[1] Vgl. Ebr 2 10. [2] Vgl. die Doxologie des Vaterunsers.

[3] מְדִינָה.

[4] Der Vergleich könnte sehr wohl als Maschal charakterisiert sein, vgl. No. 2. Er ist den Meschalim völlig gleich. (Vgl. auch 49 und 50).

was sie bedürfen, von ihm. Er sagt zu ihnen: erregt bin ich (wörtl.: erregt ist er. Man redet gern in der dritten Person von sich), zum Kriege zieh ich (jetzt) hinaus (, habe also für euch keine Zeit). Wenn ich siegen und zurückkehren werde, dann kommt und erbittet von mir [, was ihr bedürft].

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so: „Jahwe ist (zwar) ein Kriegsmann“ (Ex 15 3); denn er kämpft mit Aegypten. (Und doch:)[1] „Jahwe ist sein Name“ (Ex 15 3); denn er hört das Schreien aller, die in die Welt kommen; denn es ist gesagt: „der du Gebete erhörst, zu dir kommt alles Fleisch“ [Ps 65 3].

Ein König von Fleisch und Blut, der im Kampfe steht, kann nicht ernähren (sc. seine Soldaten) und Herbergen (d. h. Quartiere) besorgen für alle seine Heere.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so. Vielmehr: „Jahwe ist ein Kriegsmann“; denn er kämpft mit Aegypten. (Und doch:) „Jahwe ist sein Name“; denn er ernährt und versorgt alle, die in die Welt kommen; denn es ist gesagt: „(Preiset ihn,) der das Schilfmeer in Stücke spaltete“ usw., „der da Brot gibt allem Fleisch“ [Ps 136 13 25].

51.

S. 41b/42a. Ug. S. 257 ff. Par. Wajehi beschallach, Par. haschira, Par. 8, gegen Ende.

„Du Furchtbarer in Ruhmestaten“ (Ex 15 11), und zwar nicht erst seit jetzt, sondern von Urzeit her „furchtbar in Ruhmestaten“.

[1] Man beachte, wie bei diesen Zitaten — und oft ist das gerade bei Zitaten so — das, was den Sinn und Zusammenhang hergibt, ergänzt werden muss.

Eine andere Erklärung:

„Du Furchtbarer in Ruhmestaten.“

a)[1] Die Art und Weise (wörtl.: das Mass, die Eigenschaft) von Fleisch und Blut ist: die Furcht vor ihm erstreckt sich mehr auf die Fernen als auf die Nahen.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so, vielmehr: die Furcht vor ihm erstreckt sich mehr auf die, die ihm nahe sind, als auf die, die ihm ferne sind; denn es ist gesagt: „An denen, die mir nahe stehen, will ich meine Heiligkeit erweisen“ [Lev 10 3]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Rings um ihn stürmt es gewaltig“ [Ps 50 3]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Und furchtbar (ist Gott) über alle um ihn her“ [Ps 89 8]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Jahwe, du Gott der Heerscharen, wer ist wie du gewaltig, Jah? Und deine Treue ist rings um dich her“ [Ps 89 9].

b) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: wenn ein Arbeiter arbeitet bei dem Hausherrn[2], dann muss er mit ihm pflügen, mit ihm säen, mit ihm jäten, mit ihm umgraben. Dann gibt er (d. h. der Hausherr) ihm eine Münze, und er geht seines Weges.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so, (vielmehr): der Mensch hat Verlangen nach Kindern: er gibt sie ihm; denn es ist gesagt: „Fürwahr, ein von Jahwe verliehener Besitz sind Söhne“ [Ps 127 3]. Hat

[1] a, b, c etc. füge ich der Uebersichtlichkeit wegen hinzu.

[2] בַּעַל הַבַּיִת, meist nicht = οἰκοδεσπότης, sondern = Bürger, Privatmann, im Gegensatz zur Behörde und zum Grosshändler.

er Verlangen nach Weisheit, er gibt sie ihm; denn es ist gesagt: „denn Jahwe gibt Weisheit" [Spr Sal 2 6]. Hat er Verlangen nach Vermögen, er gibt es ihm; denn es ist gesagt: „Der Reichtum und die Ehre kommen von dir" [I Chr 29 12][1].

c) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: wenn er baut, baut er das Unterste und dann erst das Oberste.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — baut erst das Oberste und danach das Unterste; denn es ist gesagt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel" [Gen 1 1], und danach (ist erst gesagt): „und die Erde".

d) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: wenn er bälkt, bälkt er mit Holz und Staub.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — bälkt seine Welt mit Wasser; denn es ist gesagt: „Der seinen Söller im Wasser bälkt" [Ps 104 3].

e) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: er kann kein Bild malen im Wasser.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — bildet ein Bild durch Wasser [; denn es ist gesagt]: „Hast du mich nicht hingegossen wie Milch?" [Hiob 10 10][2].

f) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: er kann kein Bild bilden aus Staub.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — bildete ein Bild aus Staub; denn es ist gesagt: „Als ich im Verborgenen gemacht, in Erdentiefen gewirkt ward" [Ps 139 15].

---

[1] Der Arbeiter hatte sich die Gabe mühsam verdienen müssen. Gott gibt auch so, ohne Verdienen.

[2] Auf den Begriff „Flüssigkeit" kommt es offenbar allein an.

g) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: wenn er sich daran macht, um ein Bild zu bilden, so fängt er an mit dem Kopfe oder mit einem seiner Glieder, und danach vollendet er es.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — bildet es ganz mit einem Male; denn es ist gesagt: „Sondern der Schöpfer des Ganzen (im Text des Jer.: des Alls) ist er“ [Jer 10 16]. Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer andern Stelle): „Und es ist kein Fels (ṣûr) gleich unserem Gott“ [I Sam 2 2]. (Das bedeutet:) es ist kein „Bildner“ (ṣajjâr)[1] wie unser Gott.

h) Die Art und Weise von Fleisch und Blut ist: er geht zu dem Bilderverfertiger und sagt zu ihm: mache mir das Bild meines Vaters. Und jener sagt: dein Vater komme her und stehe vor mir (d. h. sitze mir zu dem Bilde) oder bringe mir eine Abbildung von ihm, dann will ich sein Bild anfertigen.

Aber: der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so: er gibt dem Menschen [einen Sohn] aus einem wässerigen Tropfen und der gleicht dann dem Bilde seines Vaters.

52.

S. 52a. Ug. S. 309. Par. Wajehi beschallach, Par. Wajissa Mosche, Par. 6, Anfang.

„Da haderte das Volk mit Mose“ (Ex 17 2).

Sie erlaubten sich eine Ausschreitung (wörtl.: sie überschritten die Linie des Rechts).

Nach gewöhnlicher Weise (דֶּרֶךְ אֶרֶץ, wörtl.: der Weg des Landes, der Erde) (ist es so): wenn jemand einen

[1] Wiederum eine willkürliche Exegese aus blossen Wortanklängen heraus!

Aerger in seinem Hause hat, so redet er den Zorn nur immer aus (wörtl.: so wirft er sein Auge nur auf . . .) gegen seinen jüngsten Sohn[1]),

aber: diese redeten ihren Zorn nur aus (wörtl.: wie oben) gegen den Grössesten; dementsprechend ist gesagt: „da haderte das Volk mit Mose“. Sie erlaubten sich damit eine Ausschreitung (wörtl.: wie oben).

53.

S. 55^{a}. Ug. S. 323. Par. Waj^{e}hi beschallach, Par. Wajabo Amalek, Par. 2, erste Hälfte.

Es sagte Mose zu dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt, sind etwa deine Wege wie die Wege von Fleisch und Blut?

Der epitropos[2] erlässt eine Verfügung, der chiliarchos macht sie im Gegensatz zu ihm (wörtl.: bei seiner Hand, neben ihm) ungültig. Der chiliarchos erlässt eine Verfügung, der decurion macht sie im Gegensatz zu ihm ungültig. Der decurion erlässt eine Verfügung, der hegemon macht sie im Gegensatz zu ihm ungültig. Der hegemon erlässt eine Verfügung, der hypatikos macht

---

[1] Diese eigenartige Sitte begegnet auch sonst im Midrasch.

[2] Alle folgenden griechischen Ausdrücke sind ins Hebräische übergegangen. epitropos, vgl. Mt 20 8 Lk 8 3 Gal 4 2, nach Dalman s. v. = Verwalter, Prokurator (Landpfleger), Steuererheber, Polizeiaufseher (Kurator). chiliarchos, vgl. z. B. Mk 6 21 Joh 18 12 Act 21 31 22 24 23 10 24 7. „qlidiqos“ steht im Text, lies: qiljarchos = kiljarchin, Chiliarch. dequrion = Anführer einer Dekurie Reiter, Ratsherr in den Munizipien und italischen Städten. heg^{e}mon, von Pilatus gesagt Mt 27 2 etc., von Felix und Festus Act 23 24 etc., allgemein: Mt 2 6 Mk 13 9 Lk 21 12 z. B. = Statthalter (praeses provinciae), Herrscher, Stadthaupt. 'ippithiqos oder 'ippotiqos = hypatikos, Consularis (Statthalter mit dieser Rangstufe).

sie im Gegensatz zu ihm ungültig. Der hypatikos erlässt eine Verfügung, da kommt der Grosskönig (wörtl.: der grosse Herrscher) und erklärt im Gegensatz zu ihnen allen für ungültig (, was sie verfügt haben). Warum (ist das so)? weil der eine der Vorgesetzte des andern ist; denn es ist gesagt: „denn ein Hoher wacht über den andern“ [Koh 5 7].

Sind etwa deine Wege wie ihre Wege? (d. h. bei Gott gibt es keinen Vorgesetzten, der seine Verfügungen wieder umstossen könnte. Das könnte er höchstens selber).

II. Teil.

Die Gleichnisse der Mechilta und die Gleichnisse Jesu.

Im I. Teil sind die Gleichnisse der Mechilta im Zusammenhange dargeboten worden, um einen bequemen Ueberblick und jedem ein Urteil zu ermöglichen. Es gilt nun, dies Material mit dem neutestamentlichen zu konfrontieren. In der Hauptsache handelt es sich um die Synoptiker. Die johanneischen Bildreden bespreche ich kurz in einem Anhang. Sicherlich wird das Resultat dieses Vergleiches eine grosse Bereicherung erfahren, wenn erst in derselben Weise, wie hier die Mechilta, die jüdische Literatur in vollem Umfange herangezogen werden wird. Dass aber das Resultat durch eine auf breitere Basis gestellte Untersuchung wird umgestossen werden können, ist mir nach dem Ueberblick, den ich mir über das sonstige Material verschafft habe, ehe ich mich auf die Mechilta beschränkte, zweifelhaft.

Es seien noch einige allgemeinere Bemerkungen vorausgeschickt:

1. Der Vergleich der jüdischen Gleichnisse mit denen Jesu resp. der Evangelisten ist natürlich mit der Absicht zu unternehmen, beiden, den jüdischen Gleich-

nissen und den neutestamentlichen, gerecht zu werden. Damit jeder über Wert und Unwert der talmudischen Gleichnisse urteilen kann, sind sie im Zusammenhang dargeboten worden. Es soll und darf weder das Bestreben obwalten, Jesum etwa auf das Niveau des Judentums seiner Zeit herabzudrücken, noch dies, ihn a priori als schlechthin in jeder Beziehung über dasselbe erhaben hinzustellen.

2. Zunächst sollen ohne Rücksicht auf die kritischen Fragen auf neutestamentlichem Gebiet und ohne Rücksicht auf die Chronologie der jüdischen Gleichnisse beide Grössen miteinander verglichen werden. Ich rede daher zunächst immer nur von „den im Neuen Testamente vorliegenden Gleichnissen", nicht aber im besonderen von „den Gleichnissen Jesu". Das ist nicht so gemeint, als ob ich a priori Jesu Auffassung der Gleichnisse und die Tradition der Gleichnisse durch die Evangelisten identifizierte, etwa gar von dem dogmatischen Vorurteil aus, als sei es unmöglich, dass, was Jesus gesagt hat, in korrumpiertem Zustande überliefert sei. Es empfiehlt sich vielmehr deswegen, weil es sich hier ja um die Gewinnung kritischer Grundsätze handelt. Jülichers eindringendes und umfassendes Buch „Die Gleichnisreden Jesu" beherrscht gegenwärtig die theologische Diskussion auf diesem Gebiet. Jülicher hat das grosse Verdienst, scharf und energisch der allegorischen Auffassung der Gleichnisreden Jesu zu Leibe gegangen zu sein. Ob er aber damit recht hat, dass alles Allegorische aus den Gleichnisreden Jesu als unecht zu tilgen sei, das ist die Frage. Und um diese Frage entscheiden zu können, müssen wir zu erkennen suchen,

welcher Art die Gleichnisse waren, die in Jesu Zeit, etwa von den Schriftgelehrten, angewandt wurden. Dann muss sich ja die Eigenart der Gleichnisse Jesu herausstellen. Es muss sich ergeben, ob diese Eigenart in dem liegt, worin sie Jülicher sucht: in dem reinen Parabelcharakter, dem Fehlen des Allegorischen, oder in etwas anderem. Somit ist deutlich, dass wir hier nicht bereits „kritisch herausgeschälte“ Gleichnisse Jesu zum Vergleiche heranziehen dürfen, sondern zuerst einmal die Gleichnisse, wie sie vorliegen. Auch die chronologische Frage, d. h. die Frage, aus welcher Zeit die jüdischen Gleichnisse stammen, und ob sie für die Zeit Jesu irgend etwas präjudizieren können, kann fürs erste noch ausgeschaltet werden. Da die Art der jüdischen Gleichnisse bisher noch nicht genauer untersucht worden ist, ist es schon wertvoll, durch Konfrontierung mit den neutestamentlichen Gleichnissen diese Art der jüdischen Bildungen überhaupt erst einmal zu beleuchten und zur Anschauung zu bringen. Ist das geschehen, muss die chronologische Frage in Angriff genommen werden, und schliesslich wird dann nach den durch den Vergleich gewonnenen Massstäben versucht werden müssen, den Gleichnissen Jesu sozusagen ihren historischen Ort anzuweisen.

3. Für die Kritik im einzelnen kommen ausser den Parallelen der zeitgenössischen Schriften resp. Lehrer noch andere Faktoren in Betracht, so vor allem das Verhältnis der Synoptiker untereinander. Auch hier ist noch keine Einigkeit erzielt. Und meines Erachtens hat die Theologie gerade für die synoptische Frage noch viel von der talmudischen Literatur zu lernen. Es kommt

hier auf das einzelne an. Ich mache es mir nicht zur Aufgabe, sämtliche Gleichnisse Jesu zu behandeln und ihre Urform zu eruieren. Das würde der Gegenstand einer weiteren, besonderen Arbeit sein müssen. Ich greife nur einige Gleichnisse heraus, die besonders umstritten sind, und führe daran vor, wie sich die Anwendung der gewonnenen kritischen Grundsätze im einzelnen gestalten würde.

Die Hauptfrage, die wir der gegenwärtigen Lage der Forschung gemäss an die dargebotenen jüdischen Gleichnisse zu stellen haben, ist die: sind diese jüdischen Gleichnisse Allegorien oder nicht? Es wird sich empfehlen, zur Lösung dieser Frage folgende drei Punkte zu behandeln: 1. Die Einführungsformeln der genannten Gleichnisse, 2. die Bildhälfte, 3. die Sachhälfte, alles dies unter stetem Hinblick auf die in den Synoptikern vorliegenden Gleichnisreden.

Erster Abschnitt.

Sind die Gleichnisse der Mechilta Allegorien?

I. Die Einführungsformeln.

Ganz wie in den Evangelien heben sich gleichnisartige Stücke, die als „Maschal" (= παραβολή) gekennzeichnet werden, von andern Stücken ab, welche in der verschiedensten Weise eingeführt werden. Ich beginne mit diesen, nicht als „Maschal" bezeichneten Stücken.

1. Einen Vergleich kann man auf die mannigfaltigste Art einführen. Ohne jede ankündigende oder einleitende Bemerkung stellt man gern in lebendiger Wechselrede das

zum Vergleich Heranzuziehende neben das, was man verdeutlichen will. So finden wir das z. B. in dem Gespräch des Philosophen mit Rabban Gamliel (No. 1): „Hat etwa der Götzendienst doch noch Kraft, dass Gott auf ihn eifersüchtig ist? Ein Starker ist doch nur eifersüchtig auf einen Starken?! etc.“ Besonders leicht tritt diese Art der Anwendung von Vergleichen bei Fragen auf, mit denen sich der Redende unmittelbar an das Urteil der Hörer wendet. Vgl. dazu z. B. Lk 14 28: „Denn wer von euch, der einen Turm bauen will, setzt sich nicht zuvor hin und überlegt sich die Kosten“ etc. Ohne die Frageform, einfach erzählend und ohne jede Einführung ist Bild und Sache nebeneinandergestellt, z. B. No. 34: „Die Boten des Heiligen sind nicht wie die Boten von Fleisch und Blut“ etc. Oder No. 46: „Es ist die Sitte der Könige, beim Anführen am Ende zu gehen, ich aber will vor euch hergehen“ etc. Eine Beobachtung, ein Vorgang wird mitgeteilt und daran die Vergleichung angeknüpft. Vgl. damit z. B. Lk 15 12ff.: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn wird von dem Evangelisten angeknüpft durch: „er sagte aber“ und hebt dann einfach an: „ein Mensch hatte zwei Söhne“ etc. In vielen Fällen wird es sehr nahe liegen, kurz auszudrücken, dass das Folgende ein Vergleich sein soll. Etwa so: „damit ihr mich nicht behandelt nach der Weise der andern. Sie behandeln ihre Götter so“: etc. (No. 33). Am kürzesten so: wie ein König, der etc. (No. 36, 37, 40—42). Vgl. z. B. Mt 25 14: „Denn wie ein Mensch, der ins Ausland gehen wollte und seine Diener rief“ etc.; Mk 13 34. Oder es heisst: in jener Stunde waren die Israeliten ähnlich einer Taube, welche

etc. (No. 39. haju Israel domim l^ejonah). Vgl. Lk 12 36: „und ihr sollt gleich sein Menschen, die ihren Herrn erwarten“ etc. (Im hebr. NT von Franz Delitzsch: w^eattem heju domim la'anaschim etc.) Mt 22 2: „Das Himmelreich ward gleich einem menschlichen Könige, welcher“ etc. Das, was verglichen werden soll, ist genannt, und durch „es ist gleich, resp. ähnlich“ angedeutet, dass ein Vergleich folgen soll. Mt 22 2 übersetzt Franz Delitzsch mit Recht: „domah malchut haschamaim lemelech basar wadam“. Mt 13 31: „Das Himmelreich ist ähnlich einem Weizenkorn“ (homoia esti, domah l^egargar, Del. z. St.). Doch, es ist natürlich, und zumal für einen Orientalen, durch Aufforderungen, rhetorische Fragen auf den kommenden Vergleich vorzubereiten und aufmerksam zu machen. So heisst es in No. 35: „komm und sieh, wie verschieden die Wege des Heiligen sind von den Wegen von Fleisch und Blut.“ Oder in No. 44: „Er (d. h. der Prophet) vergleicht sie (d. h. die Israeliten) da mit einem Schaf. Was hat es mit einem solchen Schaf für eine Bewandtnis? etc.“ (hebr.: מָה שֶׂה זו). No. 38: „wie verhält es sich mit einem solchen Wurm?“ Vgl. in den Synoptikern: „was dünket euch?“ Mt 18 12 Mk 4 3: „höret“ Mk 4 24: blepete ti akouete, hebr.: r^eu, mah attem schom'im.

2. Die als „Maschal“ bezeichneten Stücke werden auch nicht immer in genau derselben Weise eingeleitet. In No. 1 sagt Rabban Gamliel zu dem Philosophen: אֶמְשֹׁל לְךָ מָשָׁל, d. h.: ich will dir ein Gleichnis sagen. Darauf folgt die rhetorische Frage: l^emah haddabar domeh? d. h.: wem ist die Sache gleich, resp. ähnlich?

Bei anonym überlieferten Gleichnissen heisst es: masch^e^lu maschal, d. h. man bildete ein Gleichnis [1]. Sehr oft wird ein Gleichnis einfach durch: „maschal“, d. h. „ein Maschal, ein Gleichnis“, angekündigt, und es folgt dann entweder die geradezu stereotyp gewordene Formel: לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה oder gleich das Gleichnis angefügt mit einem לְ, z. B. wie in No. 2: מָשָׁל לְמֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם etc. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung S. 121 s. v. maschal sagt: „Vielleicht ist maschal durch Ellipse aus dem ursprünglichen אֶמְשֹׁל לְךָ מָשָׁל geworden.“ Das ist sehr wohl möglich. Wir können in ähnlicher Weise sagen: ein Gleichnis!, ein Beispiel!, statt: ich will dir ein Gleichnis, ein Beispiel erzählen. Wiederholt begegnet auch die blosse Formel: לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה לְ etc., ohne voraufgehendes „maschal“. Ja, manche Gleichnisse beginnen bloss mit einem לְ, z. B. No. 11. Innerhalb des Rahmens der stereotypen Formeln war hier verschiedene, mehr oder weniger elliptische Ausdrucksweise möglich.

Vergleichen wir nun hiermit den Tatbestand bei den Synoptikern! Heinrici, Realencyklopädie[3] s. v. Gleichnisse S. 691 sagt: „Von allen diesen Stücken (d. h. Sprichwörtern, Sprüchen, Gnomen, Beispielerzählungen) sondern sich nun diejenigen ab, in denen die Idee, die veranschaulicht werden soll, durch bezeichnende Formeln, für die weder das Alte Testament noch die antike Rhetorik Parallelen bietet, neben die veran-

[1] Bacher, Aelteste Terminologie, S. 122, Anm. will eventuell hier einen Imperativ lesen, also: „bildet ein Gleichnis“ oder: „denkt euch ein Gleichnis“, doch scheint mir diese Uebersetzung wenig wahrscheinlich zu sein.

schaulichende Erzählung gestellt wird, wo also das παραβάλλειν wirklich vollzogen ist. Diese Einführungsformeln sind teils Fragen, welche an das Urteil des Hörers sich richten (Mt 11 16 13 18 21 28 Mk 4 30 Lk 7 31 13 18) oder sie behaupten einfach (z. B. Mk 4 26) oder kennzeichnen überhaupt die Stücke als Parabeln (Mt 13 3 13 24 22 1 Mk 4 2 Lk 12 16 41 13 6 15 3). Daran reihen sich die deliberativen Fragen, mit denen Lukas bisweilen solche Lehrerzählungen einführt (11 5 11 15 4 8 17 7), und zwar in einer Weise, die an die Form der kynisch-stoischen Diatribe erinnert." Wenn irgendwo, so haben wir meines Erachtens die von Heinrici vermissten Parallelen zu den in den Synoptikern vorhandenen Einführungsformeln auf dem Gebiet der jüdischen Gleichnisse. Die Ankündigung des Gleichnisses als Gleichnis begegnet hier wie dort, ebenso stereotype rhetorische resp. deliberative Fragen. Völlig in jeder Beziehung identisch sind jedoch die beiderseitigen Einführungsformeln nicht. Die Synoptiker bieten eine viel grössere, lebendigere Mannigfaltigkeit dar als die jüdischen Gleichnisse. Der Charakter des Stereotypen ist jedoch auch den synoptischen Einführungsformeln nicht ganz abzusprechen. Wörtlich übersetzt würden die hebräischen Formeln im Griechischen lauten: παραβολή τίνι ταῦτα, resp. τοῦτο ὅμοιόν ἐστι, resp. ὁμοιωθήσεται oder ὡμοιώθη. Statt dessen finden wir im Neuen Testament bestimmtere Formeln. Das Verglichene und der Redende werden genau fixiert: Lk 13 20: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ oder Lk 13 18 19: τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; Mk 4 30 31: πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι παραβολῇ θῶμεν? Vgl.

im Neuen Testament von Franz Delitzsch: Lk 13 20: לְמָה דּוֹמָה מַלְכוּת Lk 13 18 19: אֶל מָה אֲדַמֶּה אֶת מַלְכוּת הָאֱלֹהִים? אֶל מֶה נְדַמֶּה אֶת מַלְכוּת Mk 4 30 31: הָאֱלֹהִים וְאֶל מָה אֲמַשִּׁילֶנָּה? הָאֱלֹהִים וּבְאֵיזֶה מָשָׁל נַמְשִׁילֶנָּה? Sowohl der Eindruck des Stereotypen als der einer gewissen Freiheit und Beweglichkeit ist hier deutlich. Vgl. noch Mt 11 16. Alle drei Evangelisten sind in dieser Beziehung einander gleich. Fragen wir, was uns die Einführungsformeln für den allegorischen resp. nicht allegorischen Charakter der jüdischen Gleichnisse an die Hand geben, so muss das Urteil meines Erachtens infolge der Verwandtschaft der beiderseitigen Formeln genau so lauten wie bei Jülicher I 64 über die Gleichnisse Jesu: „Indes auch positiv widersetzen sich Jesu Parabeln jener Identifikation mit Allegorien. Die gewöhnliche Einleitungsformel der berühmtesten unter ihnen lautet: Das Himmelreich ist ähnlich: einem Könige, einem Hausherrn, einem Senfkorn, einem Kaufmann usw., damit wird der Leser zu Vergleichen aufgefordert, zwei an und für sich recht verschiedene Dinge werden ihm genannt, zwischen denen eine Aehnlichkeit vorhanden sein soll — eine solche Einleitung widerstrebt dem Wesen der allegorischen Rede."

II. Die Bildhälfte.

Erst ein Vergleich der Bild- und Sachhälfte der jüdischen Gleichnisse wird uns ein endgültiges Urteil über ihren allegorischen resp. nichtallegorischen Charakter gestatten. Ich betrachte jedoch zunächst die Bildhälfte für sich. Für eine lebendige Einsicht in den Charakter der jüdischen Bildreden ist einmal nötig: ein Ueberblick über die Gebiete, denen die Vergleiche ent-

nommen sind, anderseits eine Untersuchung der Frage, ob die Bildhälften Tatsachen vor Augen führen, die so, wie sie dargestellt werden, wirklich sein oder gewesen sein können, oder ob diese Tatsachen und Vorgänge den Stempel des Erdichteten und Unwahrscheinlichen an der Stirn tragen.

1. Es fällt, im Unterschiede von den synoptischen Gleichnissen, auf, dass die jüdischen Gleichnisse so häufig von einem Könige handeln. Es wird erwähnt, wie der König in den Krieg zieht (No. 1), wie er, umgeben von seinem Gefolge, Helden zur Rechten und zur Linken, Truppen vor ihm und hinter ihm, einzieht in eine Grossstadt, wobei die Menge der Zuschauer den König sehen will und fragt, wer denn unter all den stattlichen Helden der König sei (No. 2). In No. 18 wird von einem Könige erzählt, der seinem Sohne nachzieht, um ihn zu beaufsichtigen. Etwas Aehnliches mag in der römischen Kaiserzeit manchmal vorgekommen sein. No. 25 und 26 versetzt uns hinein in die Schwierigkeiten, welche dem König „die Provinz" macht. Erst muss er den Provinzialen Mauern bauen, Kanäle anlegen und Kriege führen, ehe sie ihn als König anerkennen. Erst müssen sie ihn anerkennen, ehe er es wagen darf, Verfügungen zu erlassen. No. 28 erzählt, wie ein König sich in einer Grossstadt Bildsäulen und Standbilder errichten und Münzen prägen lässt. Nach einiger Zeit aber stürzt man Bildsäulen und Standbilder um und macht seine Münzen ungültig. Von dem Zuge des Königs von einer Stadt zur andern redet kurz No. 36 und 37. Ueber die Ordnung in solchem Zuge des Königs erfahren wir Genaueres in No. 46. Dass der König sich das Beste aus-

wählen darf aus der Beute, wird ebendort erwähnt. Die Bitten der Provinzialen um „das, was sie bedürfen“, die Fouragierung und das Quartiermachen für die Truppen, die Schmeicheleien, die ein König zu hören bekommt, werden zum Vergleich herangezogen in No. 48—50. No. 53 bietet die Reihe der Staatsbeamten vom epitropos bis hinauf zum „moschēl hagadol“. Von dem Gericht, das der König abhält bis in die Nacht hinein, hören wir (No. 11), von einem Räuber, der den Sohn des Königs töten will (No. 20), von Räubern, die das Hausgesinde des Königs töten, ihn berauben und seinen Palast beschädigen, dann aber vom König nach feierlicher Gerichtssitzung hart bestraft werden (No. 22). Wiederholt handelt es sich um den König und seinen Sohn oder mehrere Söhne, denen er Aufträge gibt oder irgend etwas verbietet (No. 23, 7 etc.). Der König setzt Aufseher ein über seine Vorräte an Stroh, an Gold und Silber (No. 9), über seinen schönen Park (No. 10), seine zwei Gärten (No. 15).

In den allermeisten Fällen wird der König bezeichnet als מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם, d. h. als menschlicher, irdischer König, im Gegensatz zu Gott, dem himmlischen König, mit dem er verglichen werden soll. In den Evangelien begegnet Mt 18 23 22 2 ein ἄνθρωπος βασιλεύς am Anfang eines Gleichnisses. Franz Delitzsch hat das beide Male durch מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם wiedergegeben, und, wie ich glaube, mit Recht. Jülicher II 305 weist hin auf Ex 2 11: ἄνθρωπος Αἰγύπτιος und übersetzt „einem Manne, und zwar einem Könige“. S. 418/19 bemerkt er jedoch richtiger: „Den ἄνθρωπός τις (des Lukas) hat Matthäus zum ἄνθρωπος βασιλεύς erhoben, offenbar, um deutlicher auf den Welt-

herrscher hinzuweisen.“ Ich würde lieber in diesem Unterschied des Matthäus von Lukas ein Zeichen davon sehen, dass sich Matthäus der jüdischen Ausdrucksweise mehr bedient als Lukas. Dass Jesus selber sich in diesem Falle der jüdischen Ausdrucksweise bedient haben kann, dürfte nicht unwahrscheinlich sein. Ausserdem ist aber auf diese Differenz zwischen Lukas und Matthäus deswegen kein grosses Gewicht zu legen, weil auch innerhalb der jüdischen Gleichnisse die entsprechenden Ausdrücke wechseln. Man vgl. No. 12, wo von „einem Menschen“ die Rede ist, der seinem Sohne zürnte und ihn aus seinem Hause vertrieb, und No. 23, wo ein König seinem Sohne das Betreten seines Palastes verbietet.

In den Synoptikern treten „die Königsgleichnisse“ [1], überhaupt die Hinweise auf Könige und Fürsten, weniger stark hervor als in der Mechilta. Immerhin fehlen sie nicht. Schon erwähnt ist: Mt 18, der König und die Knechte, mit denen er abrechnet; Mt 22: der König, der seinem Sohne Hochzeit macht. Hinzuzufügen wäre noch: Lk 14 31 ff.: der König, der in den Krieg zieht und sich erst vorher überlegt, ob er seinem Gegner gewachsen sei. Lk 19 12 heisst es: „Ein vornehmer Mann

[1] So kann man diese Gleichnisse kurz bezeichnen. Vgl. J. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau bei Schottländer, 1903. Ziegler teilt in Uebersetzung und Text eine grosse Menge „Königsgleichnisse“ aus den Midraschen mit und weist nach, dass der Stoff für diese Gleichnisse aus dem Leben der römischen Kaiser und des Hofes während des 2. bis ca. 5. Jahrhunderts p. Chr. entnommen sei. Er hat jedoch leider nur nach sachlichen Gesichtspunkten, nicht chronologisch geordnet und die anonymen und die nichtanonymen Stoffe nicht geschieden.

Und auch bei denjenigen Meschalim und Vergleichen, welche Aehnlichkeiten zwischen Bild und Sache hervorheben wollen, begegnen eine ganze Reihe, die nichts Unnatürliches oder Unwahrscheinliches an sich haben, z. B. No. 1: der König, der in den Krieg auszieht, er kämpft mit den Lebendigen, nicht mit den Toten. No 12: der Mensch, der seinen Sohn aus dem Hause vertreibt und ihm verziehen hat, noch ehe der Freund für den Sohn bittet. No. 13: der Knecht des Priesters, der vor seinem Meister flieht. No. 14: der Knecht, der einen faulen Fisch vom Markte holt, usw.

Dem stehen jedoch andere Gleichnisse gegenüber, die etwas Gemachtes, Seltsames, Auffallendes an sich haben. Z. B. No. 1: es wird wohl kaum vorkommen, dass jemand seinen Hund mit dem Namen seines Vaters benennt und der Vater dann eifersüchtig ist. No. 8: wenn die Räuber es auf den Sohn abgesehen haben, nützt es dem Vater gar nichts, ob er nun den Sohn vorn oder hinten gehen lässt oder ihn auf seinen Arm nimmt. No. 10: dass ein König zur Bewachung seines Parkes einen Lahmen und einen Blinden gebraucht, ist doch sehr unwahrscheinlich.

Doch, ich stimme Heinrici bei, wenn er (l. c. S. 696) sagt: „Sie (d. h. die Parabel) rechnet nur mit der inneren Zusammengehörigkeit, nicht aber mit der ideellen Verwertbarkeit aller Einzelzüge, welche den Vorgang schildern. etc. Sie macht überhaupt kein Hehl daraus, dass sie einen erdichteten Vorgang erzählt; dieser muss nur so viel Evidenz und innere Wahrscheinlichkeit, so viel gegenständliches Interesse haben, dass er nicht Zweifel, sondern Zustimmung erregt: so

ist's, so kann's geschehen sein. Von der ‚inneren Notwendigkeit der Sache' dabei zu reden, ist übertrieben." Jülicher macht es geradezu zum Kennzeichen der Allegorie, dass sie „der inneren Notwendigkeit entbehre". Gewiss hat er darin recht, dass die Allegorie den Charakter der Unnatürlichkeit in besonders starkem Masse an sich trägt. Aber: das Seltsame, Auffallende, Nichtalltägliche ist doch, auch in Vergleichen, die gar nichts Allegorisches an sich haben, sehr wohl am Platze, wenn nur, was eingeprägt und veranschaulicht werden soll, recht deutlich herausgehoben wird. Ja, gerade das Nichtalltägliche prägt sich besonders ein und kann daher hier oft vor allem seine Dienste tun. I 75 erwähnt Jülicher folgendes Gleichnis von Henke als ein Mustergleichnis: „Theologische Gelehrsamkeit mit Unglauben und Unsittlichkeit wäre wie wer — einen Stiefelknecht unter dem Arme — barfuss ginge." Hier ist ein seltsamer, durchaus nicht alltäglicher und natürlicher Vorgang herangezogen, der trotzdem zum Vergleiche vortrefflich passt. Daher ist auch das auffallende Gleichnis von dem Lahmen und dem Blinden, das wir in der Mechilta lesen, unter den Juden so bekannt, ebenso das Gleichnis von dem Knecht, der einen faulen Fisch vom Markte geholt und schliesslich drei Strafen statt einer bekommen hat. Und auch bei den synoptischen Parabeln ist der Charakter des Seltsamen, Einzigartigen, Erdichteten, Nichtalltäglichen mehrfach nicht zu leugnen. Ein Fabrikherr, der in der Weise des οἰκοδεσπότης von Mt 20 bei der Verteilung des Lohnes verfahren würde, wäre jedenfalls sehr bald unmöglich. Es kann nun mal auf dem Gebiet von Arbeitgeber und -nehmer

nicht lediglich nach Güte, sondern muss nach Leistung und Recht gehen. Der Charakter des einzelnen, angenommenen Falles ist bei Mt 20 deutlich. Der Aerger der Arbeiter ist, wenn man auf die Verhältnisse sieht, welche das Bild annimmt, ebenso erklärlich und begründet, wie anderseits deutlich ist, dass sie der Güte des Herrn im Grunde doch nicht böse sein dürften. Was gelehrt werden soll, wird klar: es geht bei Gott nach Güte, nach Gnade, nicht nach Leistung und Verdienst. Auch bei Mt 21 33 ff., dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern, ebenso Mt 22 1 ff., dem Gleichnis von der Hochzeit des Königssohnes, vgl. Lk 14 15 ff., lässt sich nicht von „innerer Notwendigkeit“ reden. Denn, es ist doch seltsam, dass jemand, der zum König geladen ist, sich mit Heirat und Kaufgeschäften entschuldigt, dass ein König Lahme und Blinde bewirtet, dass ein οἰκοδεσπότης, der in die Ferne gezogen ist, angewiesen zu sein scheint auf den Ertrag seines Weinberges, dass er, als die Weingärtner ihm nicht schicken, was er verlangt, mehrere Male schickt, schliesslich sogar seinen Sohn, anstatt energisch selber einzugreifen. Man sieht eben, dass, wie in den jüdischen Gleichnissen vielfach, so auch in den synoptischen Heinricis Urteil seine Bestätigung findet, wonach „die Parabel überhaupt kein Hehl daraus macht, dass sie einen erdichteten Vorgang erzählt“.

Ich unterlasse nicht zu bemerken, dass unter den Gleichnissen der Mechilta vor allem No. 1 und No. 8 der Phantasie etwas viel zumuten. Auch das ist deutlich, dass die Gleichnisse der Synoptiker hervorragen durch ihre natürliche Frische und Anschaulichkeit. Aber, wie ich denke, kann sich jeder durch die Lektüre der

gebotenen jüdischen Gleichnisse davon überzeugen, dass Jülichers Urteil über die rabbinischen Parabeln im allgemeinen der Wahrheit nicht ganz entspricht. Er sagt (I 172): „Das Gebrechen der meisten rabbinischen Parabeln ist eben, dass sie gern alles ähnlich haben möchten, dass sie bei der Erfindung und Gestaltung falsche Ansprüche an ihren Stoff stellen und der Phantasie ein unerträgliches Joch aufladen; was sie erdichten, soll ein fremder Fall resp. Vorgang sein und zugleich ein Abklatsch des Vorliegenden. Wer zuviel will, erreicht immer zu wenig.“ Bei der Untersuchung der Sachhälfte wird Recht und Unrecht dieser Behauptung noch weiter erhellen.

Zuvor bitte ich noch eine wichtige Beobachtung zu bedenken: Dasselbe Gleichnis in griechischer und in hebräischer Form wird uns verschieden anmuten. Das Griechische wird uns um der in der Sprache liegenden Genauigkeit und Ausführlichkeit willen, um seines Wohlklanges willen, runder, harmonischer vorkommen als das Hebräische, das für unser Gefühl leicht etwas Eckiges und Prägnantes an sich hat. So machen uns die bei Levi-Seligman dargebotenen rabbinischen Gleichnisse, die, ursprünglich in italienischem Gewande, dann deutsch und unter Berücksichtigung unseres Geschmackes weniger übersetzt als redigiert sind, einen besseren, anderen, zusagenderen Eindruck als die Originale. Infolgedessen kann man den rabbinischen Gleichnissen nur gerecht werden, wenn man sich in ihre Art versenkt, diese wahrt und sie doch in unsere Art zu denken und zu reden überträgt.

Das Wichtigste zur Erkenntnis der Art der jüdischen Gleichnisse ist nun

III. Die Sachhälfte.

Durch die Untersuchung der Sachhälfte, also des Verhältnisses von Sache und Bild zueinander, muss sich uns die Art der jüdischen Gleichnisse am vollständigsten enthüllen. Es ist einmal die Frage, ob es hier nur auf ein tertium comparationis ankommt, oder ob mehrere Punkte in Bild und Sache einander entsprechen und verdeutlichen sollen. Die Untersuchung ist leicht zu führen, da in den allermeisten Fällen ausdrücklich genau angegeben wird, was mit dem betreffenden Gleichnis gesagt sein soll. Anderseits fragt es sich, welchem Gebiet die Wahrheiten und Tatsachen angehören, denen die jüdischen Gleichnisse dienen wollen.

1. Ein tertium comparationis oder mehrere? No. 34 sagt aus: menschliche Boten müssen zu dem, der sie gesandt hat, zurückkehren, wenn sie ihm Antwort bringen, Boten Gottes dagegen können, weil Gott allgegenwärtig ist, überall, wo sie sich befinden, sagen: „wir haben getan, was du uns befohlen hast“. In diesem und in zahlreichen andern Vergleichen kommt es nur auf einen Punkt an. Unter den Meschalim bedenke man folgende: No. 17: zwei Geräte, die man in die Luft wirft, trennen sich. Aber bei den Aegyptern blieb Ross und Reiter, in die Höhe und in die Tiefe geschleudert, zusammen. Ross und Reiter und anderseits zwei Geräte haben an sich keine Aehnlichkeit miteinander. Das in die Luft Schleudern und dabei Zusammenbleiben resp. Nichtzusammenbleiben: darauf kommt es allein an. No. 5 und 6, beide denselben Gedanken, aber jedes in individueller Ausgestaltung, bietend, wollen zeigen: jemand, der etwas

Wertvolles weggegeben hat, ärgert sich, wenn er sieht, wie das, was er leichtsinnig verschleudert hat, dann von einem andern ausgenutzt wird und diesem reichen Gewinn bringt. No. 9 will konkret und anschaulich hervorheben: wenn jemand etwas Geringeres schon nicht ordentlich bewahren kann, wieviel weniger etwas Wertvolleres, wo doch noch mehr Sorgfalt dazu gehört. So würden die Söhne Noahs, welche sieben Gebote nicht halten können, 613 Gebote erst recht nicht halten. Stroh und Silber resp. Gold entsprechen den sieben und den 613 Geboten, der Unterschied der Quantität einem Unterschied der Qualität. Das Gemeinsame soll eben lediglich die Verschiedenheit der Bewertung, des Wertes sein. No. 13 stellt den Fall vor Augen: jemand will einem andern entfliehen, sucht sich dazu einen Ort aus, an den ihm jener nicht nachkommen kann, wie er meint, dieser aber hat Boten, die dem Flüchtling nachsetzen können. Auch dies ist eine einheitliche, mehr in einer Zusammenschau als in Worten einheitlich fassbare Handlung. Dass Jonas mit dem Knecht eines Priesters, Tarschisch mit einer Gräberstätte an sich Aehnlichkeit hätten, wird keiner behaupten. Es kommt auf ganz bestimmte Eigenschaften, Gesichtspunkte, auf das Verhältnis der einzelnen, zum Vergleich herangezogenen Stoffe zueinander an. Ausser dem Gemeinsamen ist allerlei nicht Gemeinsames vorhanden. Bild und Sache stehen in den besprochenen wie in den andern Gleichnissen in einem mannigfach verschiedenen Verhältnis zueinander. Es ist ganz falsch, wenn man alle Gleichnisse nach genau demselben Schema auslegen wollte. Bald ergeben sich eine Fülle von Beziehungen, bald nur sehr wenige oder

nur eine einzige. Immer aber ist es so, dass das Ganze eine überschaubare Einheit bildet, welche jedoch in eine Reihe von Momenten zerfällt. Die einzelnen, der Einheit untergeordneten Momente können zur Verklammerung, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, von Bild- und Sachhälfte allerlei beitragen, oft aber auch in dieser Beziehung völlig indifferent sein. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu S. 72, hat dafür ein treffendes Gleichnis: „Das Bild in der Parabel ist zu vergleichen mit der Darstellung einer Gebirgslandschaft und das Leitmotiv, die Deutegnome, mit einem Bande, welches in einer bestimmten Höhe auf dem Bilde gezogen wird. Alle die Punkte nun in der Landschaft, welche von dem Bande berührt werden, sollen gedeutet oder verwertet werden. Die andern Punkte dagegen behalten nur für die Bildseite der Parabel ihre Bedeutung. Dennoch sind sie selbstverständlich für die Landschaft als Ganzes ebenso notwendig wie alle die andern." Man vgl. z. B. No. 15. Die Einheit, um die es sich handelt, ist: erst Gott selber kann das widerspenstige Meer bezwingen, das vor ihm flieht, vor Mose aber nicht. Gott und der König, Mose und der Diener des Königs, die Widerspenstigkeit des Wächters und die des Meeres, die Flucht des Wächters und die des Meeres: das sind die sich entsprechenden, aus der Handlung, dem einheitlichen Bilde hervortretenden Momente. Die zwei Gärten des Königs haben keine Parallele in der Sache. Auch dies, dass der Widerspenstigkeit des Meeres ein über einen Garten zur Aufsicht gesetzter widerspenstiger Wächter entspricht, hat etwas Inkonzinnes. Und so lässt sich, wenn man ein Gleichnis nach dem andern durchgeht, immer wieder die

Beobachtung machen, dass das Mass der Uebereinstimmung zwischen Bild und Sache sehr verschieden ist. Sehr häufig ergeben sich eine ganze Reihe Aehnlichkeiten. Doch haben Bild- und Sachhälfte bis zu einem gewissen Grade ein selbständiges Leben, das seinen eigenen Gesetzen folgt. Vgl. noch z. B. No. 20. Hier heisst es: Pharao verlästerte die Israeliten, als diese aus Aegypten hinweggezogen waren, und sagte: ich will ihnen nachjagen und sie ergreifen. So lästert wohl ein Räuber hinter dem Palast des Königs, dem Sohne des Königs auflauernd, und sagt: wenn ich den Königssohn finde, dann ergreife ich ihn, töte ihn, kreuzige ihn, bringe ihn auf grausame Weise zu Tode. Keine Parallele in der Sachhälfte hat hier: der Palast des Königs, hinter dem der Räuber lauert, ebenso ist die Drohung des Räubers in dem Bilde selbständig ausgestaltet und anders als in der Sache. Von dem Spott Gottes über die Drohungen des Feindes und von der Vernichtung des Feindes — von beidem redet die Deutung — ist in dem Gleichnis selber mit keinem Worte die Rede. Die Sachhälfte folgt eben auch bis zu einem gewissen Grade ihren eigenen Gesetzen. Hier war es, schon um der zu Grunde liegenden Stelle willen (Ex 15 12) nötig, nicht den Anschein zu erwecken, als könne jemand ungestraft Gott drohen.

Es lässt sich an den jüdischen Gleichnissen überhaupt beobachten: so sehr das Bestreben vielfach obwaltet, Bild- und Sachhälfte in Uebereinstimmung zu sehen, so deutlich äussert sich anderseits eine gewisse Nachlässigkeit und Unregelmässigkeit in den jüdischen Gleichnissen. Der Morgenländer ist zu lebhaft, als dass

er nicht leicht den Gedanken verschöbe, variierte und öfter an einzelnem, Konkretem haften bliebe, anstatt an dem doch mehr abstrakten Ganzen. Die ganze Ausdrucksweise trägt diese konkrete Art an sich. Der Morgenländer reiht nicht, wie uns das geläufig ist, abstrakte Gedanken aneinander, er denkt nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen. Den abstrakten Gedanken empfindet er wohl, drückt ihn aber in den Worten nicht aus, sondern lässt ihn uns aus seinen Worten heraushören. Der Orientale, und vor allem der Hebräer, deutet seine Gedanken mehr an, als er sie ausführt. Man muss seine Eigenart kennen, um die richtigen Ergänzungen vornehmen zu können. Und die obigen Uebersetzungen haben ja gezeigt, wie oft und wieviel man ergänzen muss. Konkret heben die Gleichnisse an, oft nicht in dem Tempus der Gegenwart, sondern in dem der Vergangenheit, als Geschichte, Erzählung. Eine oder mehrere handelnde Personen werden an die Spitze gestellt, die einzelnen Handlungen erzählt, und die Sachhälfte gibt dann an, wie das Erzählte gemeint ist. Meist folgt sie dem Gleichnis. Das Gleichnis selbst steht oft zu dem Vorhergehenden in keiner näheren Beziehung. Und auch die Deutung ist nicht ängstlich und pedantisch. Frei fügt sie zu dem Vorhergehenden hinzu, oder lässt weg, verschiebt den Schwerpunkt, wie es ihr beliebt. Z. B. No. 22: Zunächst wird hier der Vers Ex 15 17 behandelt, und der Ton gelegt auf „die Hand“, resp. „die Hände Jahwes“. Am Schluss jedoch verschiebt sich der Gedanke. Das „Gründen“ wird betont, der Blick wendet sich der Zukunft zu. Das Gleichnis beschäftigt sich nun allein mit diesem Schluss. Es führt jedoch nicht ledig-

lich denselben Gedanken aus, sondern gibt sozusagen eine Variation über dasselbe Thema. Das „Gründen“ des Heiligtums wird nicht, was bisher nahe lag, als „bauen“ verstanden, sondern als: „beseitigen aller Feinde“, womit nicht gesagt ist, dass der Gedanke an den Neubau des Tempels ausser acht zu lassen ist. Beides hängt eng miteinander zusammen. Man vgl. hier Mk 12 1 ff. und Par., das Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Der Ton liegt schliesslich hier allein auf dem Gedanken der Bestrafung der Uebeltäter. Zu diesem Negativen wird, den Gedanken des Schlusses weiterführend, das Positive hinzugefügt: der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Das ist alles ganz im Stile und der Art z. B. des Gleichnisses No. 22 in der Mechilta.

Vor allem aber ist um des Neuen Testamentes willen folgende wichtige Inkonzinnität der Form scharf herauszuheben. In No. 22 und sonst heisst es z. B.: die Sache, um die es sich handelt, gleicht Räubern, die in den Palast des Königs eindrangen. Die Hauptperson ist aber im folgenden durchaus der König, auch kommt nicht dieser an sich in Betracht, sondern „das Gründen des Heiligtums“ resp. „das Säubern des Palastes von allen Feinden“: das ist die Hauptsache. Wir würden, nicht so am einzelnen in unserem Ausdruck haftend wie der Hebräer, uns etwa so ausdrücken: bei dem, was ich sagen will, geht es zu wie in der folgenden Geschichte. Vgl. dazu, was Jülicher über die ganz entsprechende Form der synoptischen Gleichnisreden sagt: I 98: „Den Buchstaben dieser Einleitungsformel — das Himmelreich ist ähnlich einem Menschen, einem Netze

etc. — zu pressen, geht nicht an; denn einem auf Reisen gehenden Menschen, oder zehn Jungfrauen, worunter fünf törichte, kann das Himmelreich im Ernste nicht gleichgestellt werden; es bedeutet etwa: im Himmelreiche geht es so her wie in der folgenden Geschichte; oder: im Himmelreich wird nach dem Gesetz verfahren, das in folgender Erzählung herrscht." Vgl. II 565. In diesem Punkt ist also die Uebereinstimmung der jüdischen und der synoptischen Parabeln ganz evident.

Wir haben gesehen: die jüdischen Gleichnisse sind nicht reine Allegorien, wo alles uneigentlich zu verstehen ist. Allegorische Elemente sind darin. Aber: die Bildhälfte hat ihr selbständiges Leben zum grossen Teil gewahrt. Oefter kommt es nur auf einen Punkt, einen Zug an, häufig bietet Bild und Sache die mannigfachsten Beziehungen dar. Wir hatten hingewiesen auf den Zug des Orientalen zum einzelnen, Konkreten, der eine abstrakte, zusammenfassende Ausdrucksweise hindert und mehr am einzelnen haftet. Ich möchte die jüdischen Gleichnisse als „Parabeln mit Beimischung von Allegorie" kurz charakterisieren (vgl. Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1891 S. 308). Ihnen den Charakter des Vergleichs und der Parabel völlig abzusprechen, geht nicht an. Jülicher hat recht, wenn er (I 63) sagt: „die Allegorie ist eine der künstlichsten Redeformen". Die Allegorie erfordert Arbeit, die Parabel dagegen ist, wie die Vergleiche, ein Kind des Augenblicks, kurzer Ueberlegung. Eine „reine" Parabel jedoch ist meines Erachtens unter Umständen etwas ebenso Schwieriges wie eine „reine" Allegorie. Und hier wie in andern Fällen ist das „Nichtreinliche", nicht scharf Pointierte das

was im Leben das Häufigste, weil Natürlichste ist. Joh. Weiss drückt (Stud. u. Krit. 1891 S. 308), was ich meine, so aus: „Es wird sich kaum bestreiten lassen, dass Gleichnisse, welche zugleich in Einzelzügen allegorische Deutungen gestatten, doppelt wirksam sind. Das Publikum auch der Reden Jesu kann schliesslich doch mit einer Beimischung von Allegorie mehr ananfangen als mit einer reinen Parabel." Ganz gewiss macht ein reinliches: Entweder-oder einen theoretisch befriedigenderen Eindruck als ein: Sowohl-als-auch, jedoch nur dann, wenn das wirkliche Leben, um dessen Verständnis und theoretische Wiedergabe es sich doch handelt, damit übereinstimmt. Aber: das Leben bietet in den seltensten Fällen die abstrakten Erfordernisse der Theorie in reinlicher Scheidung dar. Und — darin stimme ich Joh. Weiss völlig bei — meines Erachtens hat gerade bei Gleichnissen eine Mischung von Parabel und Allegorie mehr psychologische Natürlichkeit, Kunstlosigkeit, Popularität für sich, als eine „reine Parabel" oder eine „reine Allegorie". Eine nach Jülichers Muster „reine" Parabel zu fabrizieren, wird jedem, der es versucht, mehr Mühe kosten als, von geläufigen Metaphern ausgehend, die Bildung einer Mischform zwischen Parabel und Allegorie. Weinel, Die Bildersprache Jesu S. 14ff., führt dies, dem psychologischen Vorgang genauer nachgehend, weiter aus. Ich kann ihm, von den behandelten jüdischen Gleichnissen aus, nur recht geben. Solche geläufigen Metaphern sind z. B.: die Bezeichnung Gottes als „König", der Israeliten als „Söhne" (Gottes), der Feinde des Volkes als Wölfe, Räuber; der Propheten, z. B. des Mose, als Knechte.

Für den „Tempel Gottes“ liegt als Bild „der Palast des Königs“ nahe, für die Vertreter Israels das Bild von „Wächtern“, die einen Park oder sonst ein Besitztum ihres Herrschers zu bewachen und zu bewahren haben. Die Heiden wurden im Volke als „Hunde“ bezeichnet. — So finden wir denn auch im Neuen Testament solche Metaphern: Gott als der König oder der Hausherr; die Menschen als Knechte, Arbeiter; das Wort als Same; die Engel als Boten usw. Der Aehnlichkeiten und Beziehungen zwischen Bild- und Sachhälfte sind auch im Neuen Testament oft viele. Das Mehr oder Weniger ist bei den einzelnen Gleichnissen ebenso verschieden wie bei den jüdischen Bildungen. Es will je nach dem vorliegenden Fall geurteilt sein. Jeder Schematismus ist dem Charakter des lebendigen Orientalen ebenso zuwider, wie ihm anderseits eine gewisse Stereotypität konform ist. Diese Sätze liessen sich im einzelnen nur durch eine ausführliche Untersuchung der neutestamentlichen Bildungen erhärten. Statt dieses umständlicheren Weges wähle ich hier, wo es mir zunächst nur auf methodische Fingerzeige ankommt, den kürzeren Weg, Zeugnisse Jülichers selber und einiger anderer anzuführen, welche, ohne das jüdische Material zu kennen, zu demselben Urteil über die synoptischen Gleichnisse gekommen sind, das uns die Gleichnisse der Mechilta an die Hand geben. Jülicher (I 77) spricht den richtigen Grundsatz aus: „wo er (d. h. der Gleichnisredner) nicht ausdrücklich oder durch unmissverständliche Anspielungen sagt, dass er mehrere ‚homoia‘ im Auge habe, müssen wir in seinem Namen uns das (d. h. das Ausdeuten weiterer Einzel-

heiten) verbitten“. Dass a priori mehrere „homoia“ vorhanden sein können, will auch Jülicher nicht von vornherein von der Hand weisen. O. Holtzmann, Leben Jesu 1901, S. 137, konstatiert zu Lk 12 35—38: „hier geht Jesus einmal vom einfachen Gleichnis zur Allegorie über“ und sagt weiter: „man darf sich doch nicht vorstellen, als ob Jesus seine Bildreden nach irgend welcher ein für alle Male feststehenden Theorie gesprochen habe“. S. 201, Anm. 2 sagt er sehr richtig: „Es ist also im allgemeinen eine sehr wertvolle Erkenntnis, dass jedes Gleichnis nur einen bestimmten Gedanken lehrt, und dass keineswegs jeder Zug der Erzählung etwas bedeuten muss. Aber auch aus dieser Erkenntnis darf man kein auf alle Fälle gültiges Gesetz machen; denn Jesus hat seine Gleichnisse nicht nach irgend welcher fertigen Theorie gebildet.“ Ja, Jülicher selber gesteht, durch den Stoff gezwungen, zu (II 406): „Jesus hat zwar sonst nicht in Allegorien, sondern in Parabeln gesprochen, aber niemand kann beweisen, dass er nicht auch aussergewöhnliche Redeformen einmal benutzt hat.“ Wiederholt sieht er sich genötigt, „Mängel in der Anlage der Allegorie“ zu konstatieren, z. B. II 402: „Der Parabelcharakter ist dieser Perikope (d. h. der Geschichte von den bösen Weingärtnern) auf keine Weise zu retten: dass Einzelheiten, wie der Bau von Kelter und Turm, die Dreiheit der Knechte, nicht auf Deutung angelegt sind, ändert an jener Tatsache nichts, beweist höchstens Mängel in der Anlage dieser Allegorie.“ I 108 gibt er „ein innerhalb der Parabelform durchaus zu duldendes Ausdehnen der Aehnlichkeit vom Ganzen auf Einzelheiten“ zu. I 164/65 sagt er: „dass Jesus die Parabel,

als Redeform, erfunden habe, fällt mir nicht ein zu behaupten". Ja, II 186 sagt Jülicher rundweg: „Die Seltenheit des allegorischen Stils in Jesu Reden schliesst nie die Möglichkeit seiner Anwendung aus." So ist es also ganz verkehrt, von vornherein an die Gleichnisse Jesu mit dem Vorurteil heranzutreten, als müsse alles Allegorische a priori Jesu abgesprochen werden. Die Untersuchung der jüdischen Gleichnisse rechtfertigt jedenfalls dieses Vorurteil nicht. Anderseits aber ist deutlich, dass Jülicher insofern in seinem Kampf gegen die Allegoristerei von den jüdischen Gleichnissen unterstützt wird, als diese sich von Allegorien, etwa der Art, wie sie die Apokalyptik bietet — wir gehen gleich auf diesen Punkt noch näher ein —, deutlich unterscheiden. Sie reden von einem König und lassen diesen handeln wie einen menschlichen König, bieten sehr wohl mögliche Vorgänge des Lebens dar, oft gerade auch da, wo allerlei Beziehungen zwischen Bild und Sache zu konstatieren sind. Vieles lassen sie „ungedeutet".

Bei den meisten jüdischen Gleichnissen ist eine ausführliche Deutung beigefügt. Wo das nicht der Fall ist, tritt eine gewisse Unsicherheit der Deutung ein, die darin ihren Grund hat, dass ja die Bildrede uneigentliche Rede ist und ihr eigenes Leben hat, ausserdem daher, dass die Sache, um die es sich handelt, nur in ganz allgemeinen Umrissen gezeichnet sein kann. Man vergleiche z. B. No. 3 und 4: Im Jeremia heisst es: „Tage werden kommen, da wird man nicht mehr sagen: so wahr Jahwe lebt, der die Kinder Israel aus Aegypten geführt hat", d. h. also: man wird dann anders schwören. Dies wird durch ein Gleichnis eindrücklich gemacht:

einer, der nur eine Tochter hat, schwört bei ihrem Leben. Wird ihm ein Sohn geboren, so schwört er anders, nämlich beim Leben des Sohnes. Offenbar kommt es hier lediglich auf die Umänderung des Schwures an. Der Sohn und die Tochter, bei deren Leben geschworen wird, haben in der Jeremiastelle keine Parallele. Soweit ist alles klar. No. 4 jedoch lässt keine sichere Deutung zu. Hier ist in dem Bilde nicht von dem Schwören, sondern einfach vom Erzählen die Rede. Einer, der vor einem Wolf errettet wurde, erzählt diese Geschichte. Wird er dann vor einem Löwen errettet, so erzählt er diese Geschichte. Dass das Erzählen erst von diesem, dann von jenem dem Wechseln des Schwörens entspricht, ist deutlich. Nur ist fraglich, ob auch das Erretten, ob „Löwe“ und „Wolf“ in der Sache ihre Parallelen haben. Möglich ist auch folgende Fassung: wie nach dem Wort des Jeremia die Israeliten zum Dank für ihre Rettung aus Aegypten schwuren „bei Jahwe, der sie aus Aegypten geführt hatte“, später aber, wenn sie andere Taten göttlicher Errettung erlebt haben werden, diese in ihrem Schwur erwähnen werden statt jener, so erzählte auch einer, der vor einem Wolf errettet war, von dieser Errettung, dann, als er vor einem Löwen errettet wurde, liess er die Geschichte mit dem Wolf und erzählte von der Rettung vor dem Löwen. Wolf, Löwe entsprechen in diesem Falle den Feinden, von denen die Israeliten befreit werden. Beide Male handelt es sich um eine Errettung und um ein Erwähnen der einen Errettung statt einer früheren, die dann nicht mehr erwähnt wird. Dass es sich um ein Schwören handelt, bleibt dagegen

unbeachtet. Das tertium comparationis ist auch bei dieser Fassung nur eins. Eine völlige Sicherheit der Deutung lässt sich nicht erreichen. Auch bei manchem synoptischen Gleichnis, bei dem die Deutung nicht genau angegeben wird, bleiben notwendig Undeutlichkeiten, die in dem Gleichnis als einer uneigentlichen Rede, einem Bilde, das ein selbständiges Leben hat, in zu allgemeiner Bezeichnung der Sache, um die es sich handelt, ihren Grund haben können und haben. Entweder sind solche Unsicherheiten dem Autor nicht zum Bewusstsein gekommen, existieren nur für uns, oder aber: der Autor hat sie beabsichtigt, dann wird zu untersuchen sein, inwiefern eine solche Absicht möglich ist.

2. Hat sich uns das Wesen der jüdischen Gleichnisse schon deutlich durch die Untersuchung der Beziehungen enthüllt, welche zwischen Bild und Sache obwalten, so wird der Wert resp. Unwert der jüdischen Bildungen den synoptischen gegenüber dadurch klar, dass wir fragen: welchem Gebiet gehören die Wahrheiten an, denen die jüdischen Gleichnisse dienen wollen? — Wir behandeln Gleichnisse, die einem Midrasch entnommen sind. Midrasch, d. h. Forschung, Auslegung. Der Exegese des Alten Testamentes wollen diese Gleichnisse dienen. Die meisten von ihnen haben Einzelheiten des alttestamentlichen Textes zum Gegenstande. Gewiss begegnet z. B. No. 10 eine Frage sozusagen dogmatischer, nicht exegetischer Natur. Aber es wird doch sofort in der Sachhälfte des Gleichnisses eine Psalmstelle zitiert, und die vertretene Aussage aus der Schrift belegt. Und wohin wir blicken in dem weiten

Gebiet der jüdischen Literatur: überall ist das oberste Interesse: Studium der Thora, Studium der Schrift. Midrasch, Auslegung, Forschung, ist alles. Haggada und Hallacha stehen im Dienste dieser Forschung. Die Gleichnisse der Mechilta sind umgeben von Schriftstellen, und nicht nur diese Gleichnisse. — Nun ist es gewiss an und für sich eine grosse und würdige Aufgabe, der Exegese des Alten Testamentes in jeder Weise zu dienen, durch Vergleiche und Gleichnisse dieses Studium schmackhafter zu machen. Und dennoch: was die Stärke des Judentums und die Stärke der jüdischen Gleichnisse ist, ist zugleich ihre Schwäche, ist ein Grund dafür, dass uns das Herz doch nicht warm werden will bei diesen Gleichnissen. Heinrici, Realencyklopädie[3], S. 693, spricht von „den Arabesken talmudischer Parabeln". Dieser Ausdruck trifft etwas Richtiges. Das jüdische Element, ein mehr gelehrtes und auf Einzelheiten gerichtetes Gepräge, das Studium, was für diese Gleichnisse nötig war und nun auch ihnen gegenüber nötig ist: das alles hindert ein allgemein menschliches Interesse daran.

Ganz anders der Grundzug der neutestamentlichen Gleichnisse! Hier handelt es sich um grosse Gegenstände, um Sünde und Gnade, um Gebet, Barmherzigkeit und Liebe. „Das Himmelreich" ist der Gegenstand der meisten Gleichnisse. In der ganzen weiten jüdischen Literatur habe ich kein einziges Himmelreichsgleichnis entdecken können. Ein einheitlicher, grosser Gegenstand wird mit unnachahmlicher Lebendigkeit und Frische, ohne jeden gelehrten, partikularistischen Beigeschmack in den synoptischen Gleichnissen allgemein menschlich

behandelt. Mögen Form und Gedanken auch mannigfache Berührungen mit dem Jüdischen aufweisen, wie es ja selbstverständlich kaum anders sein kann, der Inhalt hebt sich plastisch ab von allem, was sonst damals vorhanden gewesen ist.

Doch: mit der letzten Bemerkung greifen wir schon vor. Die Frage nach der Originalität der synoptischen Gleichnisse ist nicht zu lösen ohne Beantwortung der Frage nach ihrer Chronologie. Haben die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu überhaupt bereits Gleichnisse der behandelten Art angewandt oder wäre es denkbar, dass die unleugbare Verwandtschaft mit den synoptischen Gleichnissen auf Beeinflussung durch die Lehrweise Jesu zurückzuführen ist? Auf christlicher Seite ist man nur allzu rasch bei der Hand, das mühsame und unbequeme Studium der jüdischen Literatur damit abzulehnen, dass man sagt: das ist ja alles erst in christlicher Zeit entstanden. Schliesslich werden die allgemeinen Grundsätze für die Behandlung der synoptischen Parabeln, die sich ergeben haben, zusammenzufassen sein und einige besonders umstrittene Punkte herausgegriffen werden, um am einzelnen zu exemplifizieren. Es handelt sich dann nicht mehr bloss um die Gleichnisse der Synoptiker, sondern um die Gleichnisse Jesu. Wie ich schon wiederholt betonte, habe ich mir nicht die Aufgabe gestellt, die Originalität der Gleichnisse Jesu in extenso zu behandeln. Das muss einer besonderen, umfangreichen und allem einzelnen nachgehenden Arbeit überlassen bleiben.

Zweiter Abschnitt.

Die Chronologie der jüdischen Gleichnisse und die Originalität der Gleichnisse Jesu.

I. Die Chronologie der jüdischen Gleichnisse.

Die Art der Ueberlieferung ist für die jüdischen und die christlichen Gleichnisse identisch, sozusagen das literarische Genre ist dasselbe. Die Urheber der Gleichnisse haben nichts Schriftliches hinterlassen. Mündlich hat man zunächst tradiert, was sie gesagt hatten. Erst allmählich wurden Geschichten und Worte schriftlich fixiert, dann gesammelt und redigiert. Soweit die Evangelien in Betracht kommen, hat man auf die Eruierung des Ursprünglichen und die Festsetzung der Abfassungszeit bereits eine ungeheure Summe von Fleiss und Arbeit verwandt. Gerade die letzten Jahrzehnte waren ja in der theologischen Arbeit vor allem mit der Debatte über die sog. „Einleitungsfragen" ausgefüllt. Anders liegt die Sache auf dem Gebiet der jüdischen Literatur. Hier steht man in dieser — wie in vielen Beziehungen — in den allerersten Anfängen. Seit Zunz' verdienstlichem Werk: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" (2. Aufl., ed. Brüll, Frankfurt a. M., Kauffmann 1892), das einer „Einleitung in den Talmud" nach unsern Begriffen von einer „Einleitung in das Neue resp. Alte Testament" einigermassen ähnlich ist, ist kein nennenswerter Fortschritt gemacht worden. Wer nun in etwas die Schwierigkeit und den Umfang der hier noch zu leistenden Arbeit — die früher oder später getan werden muss und getan werden wird — aus

eigener Anschauung kennt, wird mir beistimmen, wenn ich um der mir zur Verfügung stehenden kurzen Zeit willen die Einleitungsfragen zur Mechilta nicht mit in den Umfang dieser Arbeit hineinbezogen habe. Ich tue das mit vollem Bewusstsein um diese Schranke. Dennoch können wir innerhalb gewisser Grenzen, was wir an chronologischen Resultaten brauchen, auch schon gewinnen, ohne dass eine umfassende, wissenschaftliche „Einleitung in die Mechilta“ vorhanden ist.

Es handelt sich um die Frage: haben wir Grund, anzunehmen, dass Gleichnisse von der Art der in der Mechilta vorliegenden bereits zur Zeit Jesu vorhanden gewesen sind? Die letzte Frage wird dann sein: in welchem Verhältnis steht Jesus zu diesen in seiner Zeit eventuell gebräuchlichen Gleichnissen? Zur Beantwortung der ersten Frage gibt es zwei Wege: einmal ist die jüdische Tradition zu befragen und zu untersuchen, anderseits die christliche Tradition, also das Neue Testament selber.

1. Der in der Mechilta gesammelte Stoff umfasst Traditionen, welche mit verschwindenden Ausnahmen als aus der Zeit der Tanna'im stammend dargeboten werden. Die namentlich erwähnten Rabbis gehören zum allergrössten Teil der Zeit bis Rabbi Jehuda Hannasi an, d. h. der Zeit bis ca. 220 p. Chr. Besonders reich sind die von Rabbi Jischmaʿel ben Elischaʿ, gewöhnlich schlechtweg Rabbi Jischmaʿel, dem Zeitgenossen des Rabbi ʿAqiba, und von seiner Schule herrührenden Aussprüche vertreten. Damit kämen wir in die Zeit des Barkochba und Rabbi Aqiba, d. h. in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Nun ist es eine Tatsache,

die jeder Talmudkenner bestätigen wird, dass zwar Irrtümer und Verwechslungen, Gedächtnisfehler in der talmudischen Literatur insofern begegnen, als man die Autoren der einzelnen Aussprüche, soweit sie ähnliche Namen hatten, wie z. B. Jehoschua und Joschija etc. oder sonst aus irgend welchem Grunde verwechselte, aber: was tannaïtisches und was amoräisches Gut war, wusste man ziemlich genau, so dass man bei einer Sammlung wie der Tosephta oder Siphra, Siphre und Mechilta, die Mischna natürlich nicht zu vergessen, für den allergrössten Teil, vor allem auch für das anonym Ueberlieferte, überzeugt sein kann, dass auf jeden Fall die redliche Absicht gewaltet hat, sorgfältig zu tradieren, was die alten Autoritäten erarbeitet hatten. Wie im Eingang schon hervorgehoben ist, haben die Rabbinen auch durchaus nicht die Neigung gehabt, möglichst weit zurückzudatieren. Im Gegenteil: es galt als Regel, lieber nur die letzten Glieder der Traditionskette zu nennen, als etwas Zweifelhaftes weiterzugeben. Das erste der von mir behandelten Gleichnisse der Mechilta wird dem Rabban Gamliel II zugeschrieben, der 90 bis 110 p. Chr. angesetzt wird. Ich sehe keinen Grund, ihm dies Gleichnis abzusprechen. Die Mechilta — dasselbe zeigt Mischna, Tosephta und Siphra, Siphre — setzt voraus, dass um 100 p. Chr. Gleichnisse der Art, wie sie sie darbietet, bei den Rabbinen gang und gäbe waren. Und ich wüsste keinen Grund, der diese Datierung als einen Irrtum der Tradition erweisen könnte. Im Gegenteil: von Rabbi Meïr, dem Schüler des Rabbi ʻAqiba, wird berichtet (Mischna, Sotha IX 15), dass nach seinem Tode die מֹשְׁלֵי מְשָׁלִים aufgehört hätten. Das

soll heissen, Rabbi Meïr habe dieses Gebiet der מְשָׁלִים in ganz besonders hohem Masse kultiviert. Zugleich liegt darin, dass vor ihm noch andere solche משְׁלֵי מְשָׁלִים vorhanden waren und das Gleichnissebilden im Schwange war. Und das ist ja auch klar: Feste Formen der Art, wie sie die Gleichnisse der Mechilta zeigen, stereotype Bildungen, denen man es ansieht, dass sie geläufig sind, entstehen nicht über Nacht. So werden wir für die Entstehung dieser Bildungen noch über das Jahr 100 p. Chr. zurückverwiesen. Bacher, Aggada der Tannaiten I 10, sagt von Hillel, der ja noch vor Christus lebte: „Eines der wichtigsten Elemente der Agada, das Gleichnis oder Maschal, ist auch bei Hillel anzutreffen, in zwei Gesprächen mit seinen Schülern, welche der spätere Midrasch zu Leviticus aufbewahrt hat.“ Der Text, Lev. rabba, Par. 34, gegen Anfang, bietet nicht die stereotypen Einleitungsformeln: מָשָׁל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה, sondern einen Vergleich auf Grund eines Qalwachomer, d. h. eines Schlusses a minori ad maius, und eine, den Jüngern des Hillel zunächst rätselhafte Bildrede über die Seele, die ihnen Hillel auf ihre Frage hin dann deutet. Der Text lautet (nach einer Ausgabe des Midrasch rabba, Warschau 1890, Abt. III S. 91b):

„(3) Eine andere Erklärung“:

„Und wenn arm wird (dein Bruder“, Lev 25 35. Forts. des Verses: „so sollst du ihn aufrecht erhalten als Fremdling und Beisassen, dass er seinen Unterhalt neben dir habe“.): das ist das, was geschrieben steht (hh“d: Abkürzung für: had'a hu' dikᵉtib, d. h.: das stimmt zusammen mit dem, was an einer andern Stelle geschrieben steht [Prv 11 17]: „Es tut Gutes an seiner

Seele (d. h. sich selber) der Mann der Güte (chesed = charis)." Das geht auf (wörtl.: das ist) Hillel, den Alten, welcher zu der Stunde, in welcher er sich (nach Beendigung des Lehrvortrages) verabschiedete von seinen Schülern, mit ihnen noch etwas zusammenging (wörtl.: wandelte und ging). Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, wohin gehst du? (vgl. Joh 1 38). Da sagte er zu ihnen: um eine gesetzliche Vorschrift zu erfüllen (wörtl.: ein Gebot zu tun). Da sagten sie zu ihm: und worin besteht dies Gebot? Da sagte er zu ihnen: zu baden im Badehause. Da sagten sie zu ihm: ist das denn etwa eine gesetzliche Vorschrift? Da sagte er zu ihnen: ja[1]; denn, wenn schon (wörtl.: wie verhält es sich? wenn etc., oder: was [ist das:] wenn etc.; gebräuchliche Form des Qalwachomer) bei den Standbildern von Königen, die man aufzustellen pflegt in den Theatern und Zirkussen, derjenige, welcher sie zu beaufsichtigen hat (wörtl.: eingesetzt ist über sie): dieser sie reinigt und abspült und sie (d. h. das Volk, die Behörden) ihm seine Nahrung dafür geben, ja sogar (= welo ʿod ʾella), wenn er sich (wegen dieses Amtes) vornehm gerieren kann unter den Vornehmen des Reiches: ich, der ich „im Bilde und Gleichnis" geschaffen bin, wie geschrieben steht: (Gen 1 26 27 9 6) „denn im Bilde Gottes machte er den Menschen", um wieviel mehr (= ʾal ʾachat kammah wekammah, d. h. um wieviel mehr mache ich mich verdient, wenn ich „das Bild Gottes", d. h. mich, wasche und bade. Der ganze Ausspruch ist natürlich humorvoll gemeint).

---

[1] הֵן. Die Hebräer haben also einen Ausdruck für „ja". Bei der Debatte über das οὐ εἶπας des Herrn ist das zu berücksichtigen.

Eine andere Erklärung.

„Es tut Gutes an seiner Seele der Mann der Güte“ (l. c.). Das geht auf Hillel, den Alten, welcher in der Stunde, als er sich von seinen Schülern verabschiedete, noch mit ihnen ein Stück ging. „Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, wohin gehst du? Da sagte er zu ihnen: um eine Liebestat (חֶסֶד) zu erweisen diesem Fremdling (xenos, Gast) in meinem (wörtl.: dem) Hause. Da sagten sie zu ihm: hast du denn jeden Tag einen Gast? Da sagte er zu ihnen: ist denn diese bedrückte Seele etwa nicht ein Gast im Körper? Heute ist sie noch hier, morgen ist sie (vielleicht schon) nicht (mehr) hier.“

Die stereotype Einleitungsformel fehlt bei diesen Vergleichen. Sie sind ja auch nicht eigentlich Gleichnisse, sondern Vergleiche, Bildreden. Beide sind verschieden. Der zweite geht von einer Metapher aus, erst durch die Deutung wird klar, was Hillel meint. Das scheint mir aber deutlich zu sein, dass der Brauch, im Gespräch und sonst in der Rede, Bildreden zu gebrauchen, damals schon sehr geläufig war.

Nach alledem können wir, wenn wir lediglich von der rabbinischen Literatur aus schliessen, Gleichnisse in der Art der Mechilta als um 70 p. Chr. spätestens geläufig annehmen.

Ehe wir das Neue Testament befragen, halten wir noch weitere Umschau. Philo bietet hin und wieder Vergleiche, in der Hauptsache aber ausgeführte allegorische Deutungen in grosser Menge, die mit den synoptischen Gleichnissen ebensowenig verwandt sind wie mit denen der Mechilta. (S. z. B. opera, ed. Mangey 1742 Vol. I pag. 2, 4, 18, 303/304, II 216.) Josephus ist

merkwürdigerweise sehr arm an irgend welchen vergleichenden und bildlichen Stoffen. Unter den Apokryphen und Pseudepigraphen ist II Makkabäer mit wenigen Vergleichen, am Anfang und am Schluss, vertreten. Das Henochbuch bietet (85 3 ff.) eine ausgeführte Allegorie nach Art der Allegorien des Daniel und Ezechiel, auch IV Esra 9 38 ff., 11 1 ff., ebenso Baruch 36 1 ff. 53 1 ff. Alle diese Allegorien treten auf in der Form der Vision. IV Esr 7 3 ff. finden sich allegorisch angelegte Vergleiche im Stil des Rätsels, 7 6 ausdrücklich als „Gleichnis“ bezeichnet. IV Esr 8 2 lesen wir die Einleitung: „ich will dir ein Gleichnis sagen“ und dann einen zur Veranschaulichung dienenden Vergleich. Sirach benutzt wiederholt in der Form: wie — so zur Veranschaulichung und Verdeutlichung Vergleiche (12 13 14 14 8 18 16 26 16—18).

Die ganze hellenistisch-jüdische Literatur bietet nicht eine einzige Bildrede, welche so sehr an die neutestamentlichen Gleichnisse erinnerte wie die jüdischen Gleichnisse der hebräisch-jüdischen Literatur, speziell der Mechilta. Der Stil, die Formen all der Vergleiche und Gleichnisse, die wir bei Philo, in der hellenistischen Spruchliteratur und Geschichtschreibung und in der apokalyptischen Literatur finden, ähneln dem, was die Synoptiker παραβολή, die Mechilta etc. „maschal“ nennen, nur sehr wenig. Weder die stereotypen Einleitungsformeln, noch die Inkonzinnität des Eingangs der Gleichnisse finden sich in dem eben kurz durchwanderten Gebiet. Dass die antike Rhetorik der späteren Zeit, Seneca, Epiktet, der Attizismus etc. keine Stilparallelen, höchstens einige Sachparallelen bieten, weist Heinrici,

Realencyklopädie[3] S. 690/691 nach. Höchstens die deliberativen Fragen, wie Lk 11 5: τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον etc. 11: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱός etc. 15 4 8 17 7, erinnern an eine in der stoisch-cynischen Diatribe begegnende Form. Doch liegt gerade hier in der Natur dieser Fragen, die sich in der lebendigen Wechselrede so leicht einstellen, dass die Annahme einer direkten Beziehung des Lukas zur stoisch-cynischen Diatribe in diesem Punkte meines Erachtens nicht erwiesen ist, so möglich a priori diese Beziehung sein kann. Nicht nur Lukas, auch Matthäus (18 12 und 24 45) bietet diese Form.

Nun bliebe noch das Alte Testament übrig. Jülicher zeigt grosse Neigung, die neutestamentlichen Gleichnisse, speziell die Gleichnisse Jesu, auf eine Linie zu stellen mit den alttestamentlichen Bildreden. Doch, was Jülicher selber aus dem Alten Testament anführt, spricht dagegen (Jül. I 32 ff.) „Der Maschal der Hebräer“ (Jül. I 68) umspannt allerdings ein weites Gebiet. Aber „dass der σκοτεινὸς λόγος, auf den den Maschal die (hellenistische) Schriftgelehrsamkeit und die apokryphische Literatur beschränken, in seinem äussersten Winkel liege, während er daneben sehr klare und durchsichtige Reden umfasse“, dürfte sich nicht halten lassen. Bei Ezechiel liegt die Allegorie, der σκοτεινὸς λόγος, jedenfalls nicht im äussersten Winkel, ebensowenig in den Proverbien die Tatsache, dass (Jül. I 38) „der Maschal dem Rätsel benachbart ist“. Rätsel, verhüllende Rede — man denke nur an die Fabel des Jotham — kommen auch sonst im Alten Testament vor. In den Synoptikern findet sich weder ein Rätsel, noch eine

Allegorie nach Art derer des Ezechiel. Nirgends finden sich im Alten Testament die stereotypen Einleitungsformeln der synoptischen Gleichnisse, der Stil all der alttestamentlichen Bildungen unterscheidet sich ebenso deutlich von dem der synoptischen Stoffe, wie der Stil der andern Schriften, die wir herangezogen haben.

So ergibt sich also, dass die neutestamentlichen, speziell die synoptischen Gleichnisse — über die johanneischen wird noch im Anhang zu handeln sein — ihre Parallelen lediglich in der hebräisch-jüdischen Literatur, in Schriften wie die Mechilta haben. Ueber den σκοτεινὸς λόγος wird gleich zu reden sein.

Das ist richtig — und damit kommen wir

2. auf das Neue Testament selbst — ein Zusammenhang mit dem Alten Testament und auch mit der apokalyptischen resp. hellenistisch-jüdischen Literatur liegt trotzdem im Neuen Testament vor. Nur ist wohl zu beachten, dass diese Verbindungslinien nicht den Stil, die formelle Art der Gleichnisse, sondern zwei gleich zu nennende Punkte betreffen.

Bei der Beziehung zum Alten Testament handelt es sich lediglich um die Bezeichnung „Maschal" = παραβολή. Es ist ja deutlich, dass den Synoptikern, „maschal" = παραβολή ein ganz geläufiger Begriff ist. Markus (4 2) sagt unter der Voraussetzung, dass man ihn verstehen werde: „er lehrte sie viel in Gleichnissen". 4 10 befragen die Jünger Jesum τὰς παραβολάς. Dass darin nicht liegt, dass ihnen ein Gleichnis überhaupt ein ganz neuer Begriff ist, ist deutlich. Vom Alten Testament her musste ihnen der ganz allgemeine Begriff einer Bildrede und die Bezeichnung „maschal" ge-

läufig sein. Nirgends finden wir im Neuen Testament eine Andeutung darüber, dass man ein Bewusstsein um den zweifellos vorhandenen Unterschied von Bildreden, wie sie uns das Neue Testament und die Mechilta bieten, von den alttestamentlichen gehabt hat. Die Formen, die praktische Ausübung hat sich geändert, die Bezeichnung, schon von Anfang an ganz Verschiedenartiges in sich befassend, ist dieselbe geblieben. Allgemeine, kurze, zusammenfassende Bezeichnungen halten sich, auch wenn das, was sie bezeichnen, Wandlungen durchmacht. Das ist ein Vorgang, der sich ja häufig beobachten lässt. Jülicher hat recht, wenn er I 36 sagt: „für eine so mannigfaltige Stoffmasse (wie sie das Alte Testament unter dem Begriff von Maschal bietet) kann ich eine gewisse Einheit nur finden, wenn der Begriff des Vergleichens, Verähnlichens das Fundament des Wortes bildet". Das gilt auch für die neutestamentliche Zeit, für die Synoptiker und für die Mechilta; ja bis zum heutigen Tage verstehen die Juden unter „maschal" (múschᵉl, wie die russischen Juden sagen): Rätsel, Vergleiche, Bildreden, Allegorien, Fabeln, Parabeln, geistreiche, witzige Aussprüche, alles in einem. Will man das Wesen der neutestamentlichen Gleichnisse erkennen, muss man nicht von der Bezeichnung, sondern von der Sache selber ausgehen. Und in der Sache selbst heben sich die synoptischen Bildungen deutlich von den alttestamentlichen ab. Der Sprachgebrauch ist im Alten Testament, den Synoptikern und der Mechilta der gleiche. Auch die Mechilta nennt die verschiedenartigsten Bildungen „maschal", sogar Sprichwörter, genau wie die Synoptiker. So will also die Beziehung in der Bezeich-

nung, die im Verhältnis zum Alten Testament obwaltet, gar nichts besagen.

Der zweite Punkt betrifft den mehrfach kurz erwähnten λόγος σκοτεινός. Schon lange wird Jülicher der Einordnung der synoptischen Gleichnisse unter die Gleichnisse der Mechilta gegenüber den Einwand parat haben: wo bleibt der Charakter des Rätselhaften, Geheimnisvollen, der doch sowohl in den Evangelien als in der hellenistischen Literatur von den Gleichnissen ausgesagt wird?! Es ist richtig, dass die Gleichnisse der hebräisch-jüdischen Literatur in allererster Linie der Veranschaulichung dienen wollen, nicht zum Verhüllen, sondern zum Enthüllen da sind, während allerdings in der Apokalyptik und auch in der hellenistischen Spruchliteratur die verhüllende Allegorie und der Ausdruck rätselhafter, tiefer Weisheit, als durch die Gleichnisse gegeben, eine grosse Rolle spielt. Da nun in Mk 4 und Par. ausgesagt wird, dass die Gleichnisse dem Volke geboten werden, damit es mit sehenden Augen nicht sehe und mit hörenden Ohren nicht höre, da also hier deutlich ein verhüllender Zweck der Parabeln hervorgehoben wird, meint Jülicher, wenigstens die Ansicht der Synoptiker von den Parabeln Jesu unter die hellenistische Auffassung einreihen zu können. Er behauptet eine grosse, unübersteigliche Kluft zwischen der Sphäre des palästinensischen Maschal und der Sphäre der hellenistischen Gleichnisse, die, wie er sagt, „dem Rätsel ganz in die Arme gesunken seien“. Nun ist diese Kluft nicht so gross, wie man gemeinhin annimmt. Wir sahen, dass bei zwei Gleichnissen der Mechilta, wo die Deutungen fehlen, es in der Tat nicht leicht ist, zur Gewiss-

heit über die Auffassung dieser Gleichnisse zu gelangen. Ohne Deutung behält jedes Gleichnis etwas Rätselhaftes, oder, ich will lieber statt „ohne Deutung“ sagen: dann, wenn die Deutung nur im allgemeinen angedeutet, aber nicht im einzelnen genau durchgeführt wird. Wir sehen ferner an den Gesprächen Hillels mit seinen Schülern, wie leicht einmal eine Bildrede als Rätselrede gebraucht sein kann. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, 2. Aufl., S. 105, redet davon, dass der „maschal“ in der jüdischen Literatur nicht nur gebraucht werde, um das, was er lehren will, „unmittelbar“ darzustellen, sondern auch so, dass diese Lehre „verhüllt sei, und wir den Gedanken mittelbar und den Ausspruch in der Form einer Fabel oder erdichteten Erzählung“ erhalten. In der Mechilta findet sich diese Verwendung nicht. Doch, sehen wir uns die Aussagen über das Rätselhafte und Geheimnisvolle, welches den Gleichnissen anhaften soll, nach der hellenistischen Spruchliteratur und der Apokalyptik noch näher an!

Sir 3 29 heisst es: „Der Sinn des Einsichtigen denkt auf Sprichwörter, Und ein aufmerksames Ohr ist das, wonach den Weisen verlangt.“ 39 1 ff.: „wer seinen Sinn gerichtet hat und nachdenkt über das Gesetz des Höchsten, der forscht nach der Weisheit aller Altvordern und ist beschäftigt mit den Weissagungen. Auf die Darlegungen berühmter Männer achtet er, und, wenn [weise] Sprüche gewechselt werden, erhält er mit Zutritt. Den verborgenen Sinn der Gleichnisse sucht er herauszubekommen und mit den Rätseln der Sprüche beschäftigt er sich.“ 47 17 wird von Salomo gesagt: „Mit Liedern, Sprichwörtern, Rätseln und Lehrsprüchen setztest du

in Staunen die Völker.“ Sap 8 8 wird von der Weisheit gerühmt: „sie versteht sich auf Kunstformen von Sprüchen und Lösungen von Rätseln.“ Wir sahen: neben allen diesen Aussagen bietet Sirach eine ganze Zahl klarer und durchsichtiger Vergleiche. Es wäre also ganz verkehrt, wollte man nach solchen Aussagen bei Sirach lauter Rätselreden erwarten. Nach dem, was Jülicher über Sirach sagt, könnte man auf eine solche Erwartung kommen. Klar ist auch, dass es ganz verkehrt wäre, etwa deswegen, weil in diesen Aussagen von dem Rätselcharakter der Gleichnisse die Rede ist, die dargebotenen Gleichnisse selber aber nichts Rätselhaftes an sich haben, nun, da dies ein Widerspruch sei, eins von beiden, die Gleichnisse oder die Beurteilung, die sie finden, für unecht zu erklären. Der Widerspruch löst sich, wenn man genauer zusieht. „Sprichwörter“ zu erfinden und zu gestalten, ist gewiss nicht leicht. Weisheit gehört dazu, ein aufmerksames Ohr. Kurze, prägnante, geistreiche Sprüche wollen bedacht, überlegt und enträtselt sein. Bei Vergleichen, die in den Schriften der Altvordern begegnen, bei den Weissagungen der Schrift gilt es, das tertium comparationis und die Deutung zu finden. Im Talmud, und ja auch in der Mechilta, wie wir sahen, finden sich viele Ausführungen, welche lediglich die Bilder des Textes und die Vergleiche daselbst ausmalen und das tertium comparationis zu erkennen suchen. Die Resultate all dieser exegetischen, schriftgelehrten Bemühungen, die Vergleiche an und für sich, welche sinnreiche Beziehungen aufdecken, geistreiche Sprüche: alles dies fällt unter den Gesichtspunkt: hohe, nicht jedem erreichbare und nicht leicht

zu erlangende, zu verstehende Weisheit! Bezieht sich danach der Begriff des Rätselhaften und Geheimnisvollen hier in erster Linie auf die Vergangenheit, wenn auch mit auf die Gegenwart, so ist das in der Apokalyptik im grossen und ganzen anders. Hier erhält die Aussage des Geheimnisvollen vor allen Dingen eine Wendung hin zur Zukunft. Die Gegenwart erscheint als die Zeit, da noch verborgen und verhüllt ist, was einstmals sein wird, wenn das Ende der Zeiten sich genaht hat und alle Hüllen und Schleier fallen. Die Allegorie ist hier ganz besonders in ihrem Elemente. Aber es wäre auch hier wiederum ganz verkehrt, aus dem Charakter des Verhüllten und Verborgenen, in den alles gekleidet ist, schliessen zu wollen, es müsse alles an sich in der Form des Rätsels, andeutender, geheimnisvoller Rede geboten sein. Nein, auch hier handelt es sich um einen Gesichtspunkt, eine eigenartige Beleuchtung, nicht für alles um eine Frage der Form und des Stiles. So hat IV Esra mehrere ganz deutliche und durchsichtige Gleichnisse neben seinen allegorischen Partien, auch Henoch und Daniel bieten genug, was klar und durchsichtig ist.

Wenn nur das, was gesagt wird, als Offenbarung hoher Geheimnisse der Gegenwart und vor allem der Zukunft verstanden werden kann, dann ist das schon hinreichend. Allem „eigentlich“ Gesagten gegenüber bleibt aber doch noch immer das Bewusstsein, dass in diesen Dingen nur Ahnen und Stammeln, nicht völlig adäquater Ausdruck möglich ist. Sehr charakteristisch sind die Worte im Danielbuche 12 4 und 8 ff. 12 4 heisst es: „Du aber, Daniel, halte die Worte geheim und ver-

siegle das Buch auf die Endzeit. Viele werden [es] durchforschen und die Erkenntnis sich mehren.“ Besonders v. 8 ff.: „8 Ich hörte [dies], aber ich verstand es nicht und sagte darum: O Herr! Was wird der Ausgang von alledem sein? 9 Er antwortete: Geh, Daniel! denn bis zur Endzeit bleiben die Worte geheim und versiegelt. 10 Viele werden gesichtet, gereinigt und geläutert werden, die Gottlosen aber gottlos handeln, und alle Gottlosen ohne Einsicht bleiben; aber die Weisen werden [es] verstehen.“

Vergleichen wir die Aussagen des Parabelkapitels, Mk 4 und Par.! Es ist deutlich, dass der Begriff des Geheimnisvollen, wie ihn die Synoptiker bieten, viel mehr zusammenstimmt mit dem der Apokalyptik, als dem der hellenistischen Weisheitsliteratur. „Das Geheimnis“ resp. „die Geheimnisse des Reiches Gottes“ sind apokalyptisch gemeint. Dan 2 28 wird Gott geradezu genannt: „Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt“, vgl. 2 19 5 12 16. Immer deutlicher hat sich, von Joh. Weiss besonders scharf herausgearbeitet und von Dalman (Worte Jesu I) nicht minder bestätigt, ergeben, dass „das Reich Gottes“ bei Jesus eschatologisch zu verstehen ist. Heinrici, Realencyklopädie[3], s. v. Gleichnisse S. 701 sagt, massvoll abtönend und richtig: „Und gewiss, alle Verkündigung Jesu ist durchzogen von eschatologischen Gedanken. Aber wie fern steht der heilige Ernst seiner Prophetie, rede sie direkt oder in Gleichnissen, von den festgelegten und ausgefahrenen Wegspuren der Apokalyptik des Spätjudentums!“ Gewiss: Jesus steht hoch über der Apokalyptik. Aber: die Verbindungslinien mit dieser darf man gewiss nicht

übersehen. Wir werden bald auf diesen Punkt noch genauer einzugehen haben, wenn wir das Parabelkapitel im einzelnen durchgehen. So viel ist jedoch schon hier deutlich: der in dem Parabelkapitel vorliegende Begriff des Reiches Gottes und seiner Geheimnisse steht der Apokalyptik sehr nahe, näher auf jeden Fall als der hellenistischen Weisheits- und Spruchliteratur. Die Jünger, „denen das Geheimnis des Gottesreiches gegeben ist“ (sc. von Gott), entsprechen „den Weisen“ des Daniel. Das Volk erhält nur „uneigentliche Rede“, nur „Gleichnisse“. Ob solche Gedanken Jesu selber zuzutrauen sind, und wie im einzelnen das Parabelkapitel aufzufassen ist, wird sich uns gleich ergeben.

So ergibt sich also nach alledem: der historische Ort sozusagen für die Gleichnisse Jesu ist: einmal die jüdischen Gleichnisse nach Art der Mechilta, anderseits die Apokalyptik. Und dieses Resultat ist nur natürlich. Denn: seit Hillels und Schammais Zeiten, also schon vor Christo, sicher, blühte in Palästina die Schriftgelehrsamkeit. Das Neue Testament zeigt es selbst, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer das Volksleben der Zeit Jesu in weitem Masse beherrschten. Dass Jesus eine neue Lehrform erfunden habe, stellt Jülicher selbst in Abrede. Das Neue Testament gibt nirgends Anlass dazu, zu meinen, der Stil der Gleichnisse Jesu sei ein Jesu eigentümlicher, schlechthin neuer gewesen. Was die Jünger nicht verstehen, ist nicht, dass Jesus solche Gleichnisse, Gleichnisse dieser, denen der Mechilta sehr ähnlichen Form, gebraucht, sondern, dass er diese Gleichnisse in bestimmten Fällen in eigenartiger, auffallender Weise verwendet. Ich gehe gleich ausführlich hierauf

ein. Dies nur zum Hinweis darauf, dass das Neue Testament uns berechtigt, die in der Mechilta üblichen Formen der Gleichnisse als auch für die Zeit Jesu, wie der Evangelisten, gültige und übliche anzusehen. Dass damit der Eigenart der Gleichnisse Jesu nichts genommen ist, wird sich gleich zeigen. Nur natürlich ist es, sagte ich, dass Jesu Gleichnisse ihren historischen Ort bei denen der Mischna, Tosefta, Mechilta etc. haben; denn in diesen Schriften haben wir die Ueberreste dessen, was laut dem Zeugnis des Neuen Testaments selber damals bei den Schriftgelehrten und Pharisäern lebte. Das Vorurteil, welches in theologischen Kreisen noch immer der hebräisch-jüdischen Literatur gegenüber verbreitet ist, als sei diese um ihres nachchristlichen Ursprungs willen nicht zum Verständnis des Neuen Testaments verwendbar, dürfte nur sehr cum grano salis richtig sein.

Und ebenso natürlich ist das andere: dass wir darauf geführt werden, den historischen Ort der neutestamentlichen Gleichnisse bei der Apokalyptik zu suchen. Wiederum zeigt das Neue Testament deutlich, dass apokalyptische Gedanken und Erwartungen und Vorstellungen damals weit verbreitet waren. Natürlich darf man die Kenntnis des Hellenismus, für die besonders Heinrici und Deissmann eintreten, in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testaments nicht geringschätzen, und ich bin der letzte, der das tut, aber ebenso sehr gilt es, die jüdisch-hebräische Literatur und die Apokalyptik, vor allem erstere, da hier noch sehr viel im Argen liegt, heranzuziehen und zugänglich zu machen.

Noch sei folgendes erwähnt: man könnte vermissen, dass ich nicht die unmittelbar auf das Neue Testament

folgende christliche Literatur, vor allem etwa die apostolischen Väter, z. B. den Hirten des Hermas, herangezogen habe. Doch, nach kurzer Einsichtnahme wird deutlich, dass wir hier nicht die Voraussetzungen für die neutestamentlichen Bildungen, sondern, vor allem bei Hermas, Fortführungen derselben in dem Sinne vor uns haben, dass das allegorische, apokalyptisch-geheimnisvolle Element daran besonders betont und zu meist recht künstlichen Bildungen ausgestaltet, oder besser direkt mühsam ausgearbeitet wird. Die Allegoristerei, welche den jüdisch-hebräischen Stoffen und den neutestamentlichen, speziell synoptischen noch fern liegt, fängt hier bereits an, sich breit zu machen. Immerhin finden sich, wie uns das nach dem Bisherigen nicht wundert, auch einfache, parabelartige Vergleiche, Jülicher (I 205) erblickt, wie er sagt, — seine Ausdrücke sind nach dem Ausgeführten zu berichtigen — darin einen interessanten Beweis dafür, „dass neben dem spätjüdischen Begriff von ‚parabole' selbst bei dem ungebildeten Hermas sich die altklassische Bildung erhalten hat; was Hermas hier ‚parabole' nennt, ist kein Rätselwort, sondern ein ganz harmloses, keine Deutung vertragendes Gleichnis".

Ich fasse nun die gewonnenen Gesichtspunkte zusammen und behandle die Frage der Originalität der Gleichnisse Jesu an einigen einzelnen, besonders umstrittenen Punkten.

II. Die Originalität der Gleichnisse Jesu.

1. Oberste kritische Grundsätze und Gesichtspunkte zu gewinnen, war die Aufgabe des Bisherigen. Weinel,

Die Bildersprache Jesu, Giessen, Ricker 1900, hat von weniger geschichtlichen als psychologischen Gesichtspunkten aus etwas Aehnliches unternommen. S. 17 kommt er zu folgenden „obersten Grundsätzen“: „Aus diesen Beobachtungen“, sagt er, „ergeben sich nun zwei oberste Grundsätze für die Behandlung der Gleichnisse. Ein Grundsatz für ihre Kritik: Mit Sicherheit kann als Deutung und Zusatz der Gemeinde nur das und alles das angesehen werden, was einzelne Züge der Gleichnisse auf Gemeindezustände oder eschatologische Gedanken der Gemeinde bezieht. Dieser Massstab, den auch Jülicher neben andern angewandt hat, ist der einzig zuverlässige, um echtes Gestein von dem Gerölle der Ueberlieferung zu unterscheiden. Ein zweiter Grundsatz für die Parabelerklärung: Neben dem eigentlichen tertium comparationis nehmen meist noch andere Begriffe an der Vergleichung teil. Um diese festzustellen, hat man vom Vergleichungspunkt aus rückwärts zu gehen und die Entstehung des Gleichnisses zu verfolgen. Je näher dem Vergleichungspunkt und in je engerem Zusammenhang mit dem Vergleichungspunkt ein Begriff oder Bild stehen, um so mehr werden sie an der Vergleichung teilnehmen. Nach diesem Gesetz lässt sich die Mitte halten zwischen dem Purismus Jülichers und jener unmethodischen Ausdeutung der Gleichnisse, die alles allegorisch fassen will, was sich ‚ungezwungen‘ so fassen lasse. In dem Wort ‚ungezwungen‘ hat sich ein richtiges Gefühl davon geltend gemacht, dass es einen Massstab geben müsse, noch ausser dem Vergleichungspunkt verglichene Einzelbegriffe zu finden. Ich hoffe, diesen Massstab richtig angegeben zu haben.“

Wichtig ist, dass Weinel für die Kritik lediglich einen sachlichen, keinen formalen Massstab angewendet wissen will. Das Allegorische an sich ist ihm, wie schliesslich auch Jülicher selber, nicht bei Christus unmöglich, nur vielfach die Anschauungen und Gedanken, die sich bei gewissen allegorischen Ausdeutungen ergeben. Es wird hier auf das einzelne ankommen. So dankbar jeder Jülicher sein wird für seinen energischen und gründlichen Kampf gegen die willkürliche Allegorisierung der Parabeln Jesu, so klar ist anderseits, dass z. B. Weinel, Joh. Weiss, Heinrici, O. Holtzmann Jülichers „Purismus" nicht teilen, und dass Jülicher selber wiederholt sich genötigt sieht, zuzugestehen, dass sein „Purismus" einseitig und übertrieben ist. Für die Erklärung im einzelnen will Weinel ausgehen von der psychologisch nachzukonstruierenden Entstehung der Bildrede. Vom Vergleichungspunkt aus rückwärts soll geschlossen werden auf alles das, was an Begriffen oder Bildern mit diesem Vergleichungspunkt in engem Zusammenhang steht. Das sieht sehr methodisch aus. Nur eine Schwierigkeit ist dabei: dass es sich ja gerade um die Ermittlung dieses Vergleichungspunktes erst bei der Erklärung handeln wird. Ich kann nicht voraussetzen, was ich erst suche. So würde ich lieber sagen: für die Erklärung handelt es sich um die Frage nach der psychologischen Entstehung der Parabel, und zwar der Art, dass man durch genaue Kenntnis der Denk- und Sprechart der damaligen Zeit, speziell der Juden zur Zeit Jesu, ein Urteil gewinne über das, was in Jesu Munde möglich ist und was nicht. Auch hier wird es dann auf den einzelnen Fall ankommen.

Ich füge noch zweierlei zu Weinels Grundsätzen hinzu, das zwar in denselben schon mit enthalten ist, aber doch noch besonderer Hervorhebung bedarf. Einmal: in steigendem Masse hat die Forschung ergeben, dass Hauptbegriffe Jesu, wie „Reich Gottes“, „Menschensohn“ eschatologisch-apokalyptisch bedingt sind. Man wird also — unbeschadet der Originalität Jesu — nicht a priori derartige Gedanken als bei Jesus unmöglich den Jüngern zuschreiben, wenn die Gleichnisse derartiges bieten. Es wird auch hier genauer noch auf die Art und den Inhalt derartiger Gedanken ankommen. Zweitens: die jüdischen Gleichnisse zeigten Verschiedenheiten. Man darf sie nicht alle nach einem und demselben Schema behandeln und beurteilen. So wird man sich auch für die Gleichnisreden Jesu vor jeder Schematisierung hüten müssen.

2. Diese Grundsätze wende ich nun kurz auf zwei Gleichnisse Jesu an, deren Charakter besonders umstritten ist, das Gleichnis vom Säemann und vom Unkraut unter dem Weizen. Ich wähle diese beiden zugleich deshalb, weil sich durch ihre Behandlung am besten Gelegenheit bietet, Jülichers „Purismus“ auf das rechte Mass zurückzuführen.

a) Ueber das Gleichnis vom viererlei Acker und seine in den Synoptikern vorliegende Deutung urteilt Jülicher (II 535) folgendermassen: „wir haben kein Recht, sie (d. h. die Deutung) Jesu abzusprechen, wenn wir die Erzählung von dem Säemann, wie sie die Synoptiker bieten, als sein Eigentum betrachten.“ Ueber die Zeit der Umgestaltung des echten Gleichnisses Jesu, welches Jülicher hinter dem gegenwärtigen vermutet, sagt er

S. 538: „Unsere Evangelisten haben aber nicht erst diesen Schritt (d. h. den der Umgestaltung) getan; wenn er überhaupt getan worden ist, fällt er vor ihre Zeit.“ Die Bedenken gegen die Tradition, welche Jülicher geltend macht, sind folgende: 1. „Die Vorstellungen von Trübsal und Verfolgung um des Wortes willen, von den Augenblickschristen, von denen, die durch den Betrug des Reichtums dem Worte wieder abwendig gemacht werden, sind zwar wahrlich nicht für Jesus unerschwinglich, aber wir fühlen uns bei ihnen doch eher in die Zeit der ältesten Gemeinden mit ihren traurigen Erlebnissen versetzt als in die kurzen Monate seines Werbens. 2. Sind nicht die Spuren kunstvoll reflektierender Bearbeitung, die Jesu Sache nicht war, in dieser Perikope offensichtlich? Die Steigerung von denen, die bloss hören, über die hin, die hören und freudig annehmen, nur nicht ausdauern, zu denen, die hören, aber es nicht bis zur Frucht bringen, ist eine beabsichtigte; sie entspricht schön der Klimax bei denen, die Früchte tragen. Aber ist sie in der Natur der Sache gelegen? Ist der dornige Boden wirklich um einen Grad günstiger als der felsige? Ist das Ersticktwerden dem Verdorren vorzuziehen? Mk 5f. erscheint der Same auf dem Felsenboden doch anfangs in hoffnungsvollster Entwicklung, über eine solche wird bei dem in die Dornen gefallenen gar nichts gesagt. Markus bemüht sich erst indirekt durch καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν dem Leser nahezulegen, dass man beinahe bereits auf Früchte gerechnet hätte!“

Das Eigenartige der Stellung Jülichers zu diesem Gleichnisse und seiner Deutung ist dies: er meint beides als Parabel, resp. Deutung einer Parabel, im Unterschiede

von Allegorie und Deutung einer Allegorie verstehen zu können. Er leugnet also das Vorhandensein allegorischer Züge in dem gegenwärtigen Text, vor allem auch dem Text des Markus. Dennoch weist er Spuren von Ueberarbeitung auf, und das ist ihm der eigentliche Anlass, für die Säemannsparabel eine noch einfachere Urgestalt zu postulieren.

Aber: ist Jülicher wirklich mit diesen Spuren von Ueberarbeitung im Rechte?

Ehe wir die einzelnen Bedenken Jülichers prüfen, noch eine oben schon einmal kurz berührte allgemeine Bemerkung. Das ist deutlich: trotz allerlei Uebereinstimmungen erzählt jeder der drei Synoptiker das Gleichnis und die Deutung in seiner Weise. Dass hier, wie in vielen andern Fällen, Markus und Matthäus sich näher stehen, als Markus oder Matthäus dem Lukas, ist ebenfalls deutlich. Meines Erachtens darf man nun bei der Beurteilung des Verhältnisses der drei Synoptiker zueinander vor allem die Wandlungen, welche durch mündliche Traditionen entstehen mussten, nicht übersehen. Wer die jüdische Literatur kennt, wer auch nur die Parallelen, welche sich in den dargebotenen Gleichnissen der Mechilta finden, erwägt, wird den Eindruck haben, dass einerseits der mündlich tradierte, mit dem Gedächtnis aufgefasste Stoff lebendig und variabel behandelt, anderseits so gestaltet wird, dass sich allenthalben die auch Wortlaut und Einzelheiten in hohem Masse wahrende Gedächtniskraft und eine ausgebildete Neigung zu stereotyper Wiederholung äussert. Ich bin mit Heinrici skeptisch gegen die Art, wie man heutzutage fast allgemein durch Annahme von Bearbeitungen des einen Evangelisten durch den andern das synoptische

Problem zu lösen versucht. Im Talmud begegnen oft teils längere, teils kürzere Stücke, welche andern an ganz anderer Stelle und in ganz anderem Zusammenhange bis auf Einzelheiten des Wortlautes parallel und doch wieder in Kleinigkeiten und Einzelheiten nicht parallel sind. Für die Lösung des synoptischen Problems wird man meines Erachtens von der Untersuchung dieser talmudischen Parallelen vieles lernen können. Jedenfalls sollte man, wie Heinrici das in seiner leider noch unvollendeten Schrift über die Bergpredigt (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments II, Leipzig, Dürr, 1900) mit feinem Stilgefühl und grosser Umsicht vorführt, die Rücksicht auf die Wandlungen in mündlicher Tradition nicht so unbedingt zurückstellen, wie das heutzutage geläufig ist. Auch wird man gerade bei der Lösung des synoptischen Problems, worauf Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten Heft VI; Nachr. d. K. Gesellsch. der Wissenschaften zu Gött., philol.-histor. Klasse, 1895) mit Recht energisch hingewiesen hat, einen durch eingehende Beschäftigung mit der jüdischen Literatur geschärften Blick für hebräische resp. aramäische Ausdrucksweise haben müssen, um die Ueberlieferung der Worte Jesu zu verstehen (vgl. vor allem auch Dalman, Worte Jesu I). Nur darf man auch hierbei wiederum nicht an ein schriftliches Uebersetzen nach Art einer schulmässigen und wissenschaftlichen Uebersetzung denken, sondern an eine in der Praxis sich gestaltende, ebenfalls vielfach vor allem mündliche Umsetzung in die griechische Art zu denken und zu reden.

Wie steht es nun mit dem ersten von Jülicher geltend gemachten Bedenken? Jülicher drückt sich noch

sehr vorsichtig aus. Weinel (l. c. S. 17) dagegen sagt: „So ist z. B. die Deutung vom viererlei Ackerland deshalb für später zu halten, weil sie deutlich Gemeindeglieder, Leute, die vom Christentum ihres Reichtums und der Verfolgung wegen abfallen, im Auge hat.“ Weinel sieht also schon deutlich, was Jülicher mehr sein Gefühl sagt. „Not und Verfolgung um des Wortes willen“: das klingt allerdings wie ein Klang aus der apostolischen Zeit. „Das Wort“, vgl. Act 4 4 Gal 6 6 Lk 1 2 begegnet häufiger in der apostolischen Literatur. Im Alten Testament, soweit ich sehe, im Sinne von „Wort Gottes“ als kurze, absolute Bezeichnung ohne Suffix oder sonstigen Zusatz niemals. Lukas bietet dafür „das Wort Gottes“. Das ist im Munde Jesu möglich. Matthäus hat „das Wort vom Reich“, debar hammalchut, das ist meines Erachtens bei Jesus auch nicht unmöglich. Die letztlich überall entscheidende Frage wird immer die sein müssen: ist dieser oder jener Begriff im Munde Jesu möglich oder nicht möglich? Es kann sehr wohl sein — und darauf führt auch wiederholt die geläufige Auffassung der Evangelisten als gegenseitiger Bearbeiter schriftlicher Vorlagen —, dass ein an sich später Schreibender doch das Ursprüngliche bewahrt hat. Da hilft eben nur die Kenntnis des damaligen Sprachgebrauchs und ein Urteil darüber: was kann Jesus gesagt haben und was nicht? Nun zeigt der Anfang der Mechilta, dass die absolute Ausdrucksweise „das Wort“, hier natürlich im Sinne von: „Wort Gottes, wie es der Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung ist“, in alter Zeit im Judentum gebräuchlich war. Bereits in der Mechilta ist das geläufig. Die apostolische Ausdrucksweise ist also sicher keine

christliche Neubildung. Und es steht dem nichts im Wege, dass der eigenartige Ausdruck bei Markus in Jesu Munde ursprünglich ist. Auch der Plural „die Worte“ begegnet häufig absolut. Der Anfang der Mechilta lautet: „Es sprach Jahwe zu Mose und zu Aaron im Lande Aegypten also“ (Ex 12 1). Ich könnte das so verstehen, dass das Wort erging (wörtl.: geschah) an Aaron und Mose (zugleich). Da es aber heisst (an einer andern Stelle, nämlich Ex 6 28 — wörtl.: da er aber sagt —): „Als nun Jahwe mit Mose in Aegypten redete“ (wobei also Aaron nicht erwähnt wird), (so ergibt sich, dass) nur an Mose das Wort erging, aber nicht an Aaron. Wenn es nun so ist, was lehrt dann tieferes Studium über: „zu Mose und zu Aaron“? das lehrt nichts anderes als dass, so gut wie Mose zur (Aufnahme der) Worte fähig war, so gut war Aaron zur (Aufnahme der) Worte fähig (wörtl.: gekrönt für, ausgerüstet für die Worte, die Aussprüche). Warum hat er (d. h. Gott) mit ihm (d. h. mit Aaron) trotzdem nicht gesprochen? „wegen der Ehre des Mose“. Da demnach „das Wort“ in dem Sinne, in welchem es Matthäus und Lukas durch ihre Zusätze verdeutlichen — es kann das völlig unabhängig von einem Text wie dem des Markus sein —, also jüdisches Sprachgut ist, kann niemand von hier aus behaupten, der Ausdruck weise auf christliche Bearbeitung hin. Im Gegenteil: er schmeckt nach der hebräischen Urgestalt der Worte Jesu. Ich sage nach der „hebräischen“ Urgestalt, nicht der „aramäischen“ Urgestalt der Worte Jesu. Dalman, Worte Jesu I, will ja das Aramäische allein gelten lassen. Und er hat ohne Frage darin recht — das zeigen ja die in den Evangelien

aramäisch erhaltenen Worte Jesu —, dass die aramäische Volkssprache jener Tage in erster Linie für die Ermittlung des Urlautes der Worte Jesu in Betracht kommt. Aber: Ausdrücke wie maschal, melech basar wadam, d^{e}bar elohim und so manches andere hebräische Wort wird damals im Volke und in der Lehrrede nicht unbekannt gewesen sein. Das Neuhebräische in Mischna, Tosefta, Mechilta etc. ist zwar ein am Althebräischen erwachsenes, künstliches Hebräisch, aber doch ohne Frage eine in weitem Masse lebende Sprache.

Dass jemand „des betrügerischen Reichtums wegen" abfällt, ist ein im Munde Jesu — man denke nur an die Geschichte vom reichen Jüngling — durchaus möglicher Gedanke.

So bleiben noch „Trübsal und Verfolgung". Dass Jesus etwas Derartiges nicht habe ins Auge fassen können, wird man schwerlich behaupten. Sah er ja doch die Feindschaft der Volkshäupter täglich vor sich. Jülicher weist auch selbst auf einige Stellen hin. Wenn Jülicher von „den kurzen Monaten des Werbens Jesu spricht", so ist doch immerhin zu bedenken, dass es sich sicher um ca. zwei Jahre handelt.

Weiter weist nun Jülicher auf Spuren kunstvoll reflektierender Bearbeitung hin. Aber: — ich halte mich nur an den Text des Markus, da dieser mit seinen steifen Konstruktionen hier gerade den Eindruck der Ursprünglichkeit in besonders hohem Masse macht, und Jülicher ihn ja allein in erster Linie gelten lässt — Will denn Markus wirklich, wie Jülicher meint, sagen: „das Ersticktwerden ist dem Verdorren vorzuziehen"? Im Gegenteil: er sagt: καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν, das heisst doch: und

das Resultat ist auch hier dasselbe wie vorher in den beiden erstgenannten Fällen: keine Frucht. Aber nach Jülicher soll nun auch in der Bodenart keine Steigerung vom weniger Günstigen zum Günstigeren liegen. Er fragt: „ist denn der dornige Boden wirklich um einen Grad günstiger als der felsige?“ Markus würde sagen: nein und ja; nein: denn das Resultat ist dasselbe: καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. Ja: denn der Boden hat hier die beim zweiten Fall zu vermissende βάθος γῆς, aber: er ist unrein. Jülicher sieht hier eine Steigerung, die von Markus gar nicht beabsichtigt ist. S. 520 fasst er καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν auf in der Bedeutung: „dass selbst in diesem Falle keinerlei Frucht erzielt wird“. Das sagt aber der Text nicht, sondern: es soll nur konstatiert werden, dass auch in diesem Falle keinerlei Frucht erzielt wird, und zwar aus dem angegebenen Grunde. Das καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν will nicht etwas dem dritten Fall Eigentümliches hervorheben, sondern zusammenfassen, was allen drei Fällen eigentümlich ist. Das liegt hier um des vierten Falles willen besonders nahe. Das Verhältnis von b, c, d zu a ist deutlich das der Steigerung; denn in a kommt es nicht einmal zu einem Ansatz des Wachsens, während bei b, c, d das Wachsen tatsächlich anhebt, resp. in d zu dem guten Endresultat führt. In b und c ist im Hinblick auf das Resultat der Boden in gleicher Weise ungünstig, darin hat Jülicher recht. Das würde ihm auch Markus gar nicht bestreiten. V. 16 und 18 zeigen, dass ihm eine Reflexion auf das mehr oder weniger Günstige des Bodens ganz fern liegt. Worauf es ankommt, ist einmal: das Resultat, anderseits: die verschiedene Art des Grundes, welcher zu diesem Resultat führt. Diesen

Unterschied kann man nur schlecht als „Steigerung“ bezeichnen. Bei b liegt der Gegensatz vor zwischen fröhlichem Aufschiessen und raschem Zusammensinken, bei c handelt es sich sozusagen um ein allmähliches Erwürgen.

Mir scheinen demnach die Bedenken Jülichers gegen die Tradition unbegründet zu sein. Doch damit ist die Frage noch nicht erledigt: wie ist es möglich, dass Joh. Weiss das Gleichnis vom viererlei Acker als Allegorie bezeichnet, Jülicher dagegen nicht? Mit andern Worten: was will das Gleichnis sagen, und hat Jülicher richtig bestimmt, was es sagen will? II 535 sagt er: „Mk 4 3—8 ist eine Parabel, weil es eine Geschichte aus dem täglichen Leben erzählt, nicht nur zum Schein, und in der Hoffnung, dass der eingeweihte Hörer etwas anderes unter den Worten versteht, sondern mit der Absicht, etwas durch ihr wörtliches Verständnis zu demonstrieren; am Schluss soll sich der Leser sagen: so wird es bei der Aussaat immer gehen; das eine kommt aus diesem oder jenem Grunde um, das andere erzielt den erhofften Erfolg.“ Weiter nimmt dann Jülicher noch an, dass „Jesus diese Wahrheit veranschaulichte in einer den Schicksalen des Wortes Gottes gewidmeten Rede“, „er hätte also eine Anwendung, die gar nicht falsch gemacht werden könnte, nicht ausdrücklich zu geben brauchen. Aber es mochte ihn reizen, die Aehnlichkeit im Verhältnis von Saat und Ernte zu Wort und Glaubensfrüchten als weitergehend zu erweisen; faktisch gibt es für jede Behinderung guten Wachstums beim Weizen draussen ein Analogon in den Hemmnissen, die die Wirksamkeit des Wortes Gottes drinnen in den Menschenherzen findet; und wenn er diese Analogien ins Licht stellte, wurde

die Beweiskraft seines Bildes für den Hörer vielleicht noch überwältigender, und die Ueberzeugung war definitiv gesichert: wie wir auf dem Felde immerfort das Sterben und das fröhliche Leben nebeneinander haben, die Enttäuschung und den lohnenden Gewinn, so müssen auch in Sachen des Wortes Gottes Erfolglosigkeit und Erfolg nebeneinander hergehen, das eine ist so sicher wie das andere." Danach behauptet also Jülicher, Mk 4 3—8 als „reine Parabel" verstehen zu können. Ganz abgesehen nun davon, ob er den Zusammenhang, in dem das Gleichnis in der Rede Jesu gestanden hat, richtig bestimmt, und angenommen, es handle sich in dem Gleichnis, ganz allgemein ausgedrückt, um das Wort Gottes und die Menschen, so ergibt sich meines Erachtens folgendes: Mk 4 3—8 soll eine Parabel sein, weil jedem sich nach dem Anhören das Urteil aufdrängen müsse: „So wird es bei der Aussaat immer gehen; das eine kommt aus diesem oder jenem Grunde um, das andere nicht." Dieser Eindruck kann sich meines Erachtens gar nicht ergeben, wenn man jemandem Mk 4 3—8 erzählt. Denn: wird denn „immer bei der Aussaat" etwas von dem Samen auf felsigen Boden fallen? — Doch nur dann, wenn der Boden felsig ist. Das ist aber doch bei weitem nicht überall der Fall und war es auch in Palästina nicht. Wird denn „immer bei der Aussaat" etwas von dem Samen in einen Boden fallen, der voller Dornenkeime steckt? Dann jedenfalls nicht, wenn der Landmann — was er doch als verständiger Landmann tun wird — den Boden vorher genau untersucht und sorgfältig gereinigt hat. Ausserdem ist es keineswegs „immer bei der Aussaat" so, wie das Gleichnis es schildert, dass

das eine auf felsigen Boden, das andere unter die Dornen, noch anderes auf den Weg fällt, anderes endlich in guten Boden: bei jedem Felde werden alle diese Bedingungen nicht „immer“ vereinigt sein.

So ergibt sich also, dass das Gleichnis, trotzdem es etwas an sich Mögliches erzählt, doch etwas Erdichtetes, Angenommenes zur Anschauung bringt. Dass der Erfolg der Säemannsarbeit notwendig immer so sein müsse, dass Erfolg und Erfolglosigkeit nebeneinander hergehen müsse, das eine so sicher wie das andere: auf diesen Gedanken würde man nach dem Anhören des Gleichnisses gar nicht kommen, und auch Jülicher ist nur von seiner, wie O. Holtzmann ebenfalls hervorhebt, alle Gleichnisse über ein und denselben Leisten spannenden Theorie aus auf seine künstliche, abstrakte Auffassung gekommen. Und ausserdem ist doch zu sagen: der Gedanke, den Jülicher erhält, ist doch gar nicht richtig. „Dass in Sachen des Wortes Gottes Erfolglosigkeit und Erfolg nebeneinander hergehen müsse, das eine so sicher wie das andere“ (Jül. II 536), ist doch ein sehr eigenartiger Gedanke. Dann könnten sich ja alle, bei denen das Wort Gottes keinen Erfolg hat, mit der Notwendigkeit dieses Misserfolges entschuldigen und dabei beruhigen. Joh. Weiss hat da offenbar richtiger gehört. Er meint, Jesus rede hier „im schmerzlichen Rückblick auf seine Wirksamkeit“. Jesus sage also nicht: notwendig, sondern: leider gehen Erfolglosigkeit und Erfolg in Sachen des Wortes Gottes nebeneinander her. Doch, auch von diesem schmerzlichen „Leider“ kann ich nichts aus dem Gleichnis und auch nichts aus der Deutung heraushören. Ich höre eine

Warnung der Hörer, eine eindringliche Mahnung zum Guten heraus und finde diese Auffassung bestätigt durch das ἀκούετε des Anfangs und das ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω am Schluss. Jesus malt anschaulich einige Fälle vor unser Auge, die zugleich in der Natur häufiger begegnende Vorgänge beschreiben und in den Seelen der Menschen ihre Analogien haben. „Dadurch wird eine Parabel noch nicht Allegorie, dass einzelne Züge in ihr ‚gedeutet' werden", sagt Jülicher II 535. Nun gut, über die Art der Bezeichnung will ich nicht rechten, doch scheint mir, dass hier, bei der Säemannsparabel, gar nicht bloss „einzelne Züge" gedeutet werden, sondern eine ganze Reihe Züge. Es liegen die mannigfachsten Beziehungen zwischen Bild und Sache vor. Die in den Evangelien gegebene Deutung ist ganz richtig. Die Dornen, welche den Samen ersticken, die geringe Tiefe des Bodens, die ein schnelles Aufblühen und Verwelken zur Folge hat, das Liegenbleiben am Wege, wo die Vögel die Körner aufpicken, ohne dass auch nur ein Ansatz zum Wachsen eintritt: alles das hat seine Parallelen auf geistigem Gebiet. Daraus folgt natürlich nicht, wie das bei den jüdischen Gleichnissen nachgewiesen ist, dass nicht Bild und Sache ihr eigenes, selbständiges Leben bis zu einem gewissen Grade bewahrten. Jülicher (II 537) behauptet: „Die Allegorie wäre recht mangelhaft; denn ist die Aufzählung und Darstellung der Gründe des Erfolges Jesu in Mk 4 auch nur halbwegs vollständig? Die Parabel ist vorzüglich; denn im Gedanken an den ausgestreuten Samen durfte niemand mehr sich über ausbleibende Erfolge wundern." Die Absicht, vollständig zu sein, hat Jesus, auch wenn wir den alle-

gorischen Charakter der einzelnen Züge zugeben, nicht gehabt. Die Unvollständigkeit hebt den Charakter des Allegorischen für das, was geboten wird, in keiner Weise auf. Ja, wenn Jesus die Absicht gehabt hätte, sämtliche denkbaren Gründe für die Erfolglosigkeit des Wortes allegorisch abzubilden, dann hätte Jülicher recht. Aber: das widerspricht semitischer Art. Der Orientale greift gern einzelne, charakteristische Punkte heraus, die der Veranschaulichung des Allgemeinen dienen. Das widerspricht auch dem Augenblickscharakter eines solchen Gleichnisses. Drei markante und nicht allzu fern liegende Bilder werden herausgehoben, das vierte dazu in Gegensatz gestellt. Weder allein über die verschiedenen möglichen Arten der Herzen, noch lediglich über Erfolg und Misserfolg soll belehrt werden, sondern: Jesus will sagen: seid empfänglich für das Wort, lasst es Wurzel fassen in euch, seid z. B. nicht oberflächlich, schnell mit Begeisterung bei der Hand und dann ebenso schnell wieder abtrünnig, wenn es gilt auszuhalten. Lasst nicht die Sorgen der Welt und, was sonst an Begierden in ihr hindert an rechter Wirkung des Wortes, euch über den Kopf wachsen, vielmehr: lasst das Wort ausreifen und Frucht bringen ohne Hemmnis. „Die Anwendung von Metaphern im Charakter der vorschwebenden Bilder kann nicht ausbleiben“ (Jül. II 536). Der Ton liegt in dem Gleichnis nicht etwa bloss auf den Gründen des Erfolges oder Misserfolges oder bloss auf dem Erfolg oder Misserfolg, sondern Christus schaut beides in einem und eines als die Ursache oder Folge zum andern.

Noch eine Bemerkung über die Form der Deutung bei Markus. „Das οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, v. 15, das οὗτοί εἰσιν

οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, v. 16, soll besagen: wo vorher von einem Gesätwerden des Samens auf den Weg, auf felsigen Boden die Rede war, darunter sind zu verstehen die und die Leute“ (Jül. II 533). Das, was wir im Markus lesen, ist nur nicht „formell korrekt“ (Jül. II 536) ausgedrückt. „Nur volkstümlicher, weil behältlicher, und in einzelne Stücke zerlegt, lautet das bei Markus: der Säemann sät das Wort. Die am Wege sind die, wo das Wort gesät wird etc.“ Hier soll also die allegorische Art der Deutung nur eine Form, eine Inkorrektheit, volkstümliche Nachlässigkeit sein. Aber: ist das wirklich der Fall? Gewiss ist es von Jülicher fein bemerkt, dass sich in der Zerlegung in einzelnes etwas Volkstümliches äussert. Das Volk fasst zwar das Allgemeine, kann es aber schwer ausdrücken. Im Ausdruck hält es sich an das einzelne. Und das ist nicht nur eine Eigentümlichkeit des Volkes überhaupt, sondern, wie die jüdischen Gleichnisse zeigen und wie oben bereits hervorgehoben ist, vor allem eine Eigenart des Orientalen und daher auch des Juden. Damit ist aber noch gar nicht gesagt, dass das Verständnis nicht ebenso allegorischer Art ist wie die Ausdrucksweise. Freilich, das ist deutlich: wie die jüdischen Gleichnisse uns gezeigt haben: bis zum äussersten treibt man die Allegorese nicht. Dennoch wird fast jeder Zug des Bildes gedeutet, und er muss gedeutet werden, weil er um der Deutung willen da ist. „Moderne Wortwägerei, die so viel Schwierigkeiten zu stande bringt, hat die Evangelisten noch nicht in ihren Banden gehabt“, darin hat Jülicher recht (II 404). Aber deutlich ist auch: nur sehr wenig bleibt übrig, was nicht gedeutet würde. In feinem Takt,

lediglich den Blick auf die Sache und die Hörer gerichtet, schweigt Jesus von seiner Person, die doch wenigstens auch mit unter dem „Säemann“ zu verstehen ist. Das „Kommen der Vögel“ und das „Auffressen“ wird gedeutet, auch stehen „die Vögel“ in Parallele zum „Satan“. Die Inkonzinnität hier ist deutlich — wiederum echt jüdisch: Bild und Sache haben enge Beziehungen zueinander und doch ihr eigenes Leben. Aus dem „als die Sonne aufging, wurde es versengt“ wird herausgenommen: Leiden und infolge davon Abfall. Auch hier darf man sich nicht verleiten lassen, das „Versengen“ genauer ausdeuten zu wollen, oder gar für „die Sonne“ nach einer Parallele zu suchen. Das Verbindende zwischen Bild und Sache ist lediglich der Begriff des „Leidens, Geschädigtwerdens“ durch irgend etwas. Ganz ähnlich, wie es den Juden in ihrem Schriftbeweis sehr oft nur auf einen einzelnen und ganz leisen Anklang an das, was ihnen das Wichtige ist, ankommt, behandeln sie auch und bilden sie die Gleichnisse. Gerade, wenn man die jüdische Art in dieser Beziehung kennt, ist man vor falscher, aus dem griechischen Geist und griechischer Genauigkeit fliessender Allegorese sicher. In dem letzten der vier Fälle soll die Fülle des Segens sowohl durch die verschiedenen Zahlen als durch ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα ausgedrückt werden. Darauf, hier etwa die einzelnen Zahlen auszudeuten, d. h. anders zu deuten als so, dass sie den Reichtum und die Fülle bezeichnen sollen, kann nur jemand kommen, der die Art, wie sich ein Jude, ein Orientale ausdrückt, nicht kennt. Wie wenig bleibt in der Deutung unberücksichtigt! Nach Jülicher (II 534) sollen nur „die Hauptsachen“ gedeutet sein. Dann wird

man so gut wie alles in dem Gleichnis als „Hauptsache“ bezeichnen müssen. Und ja auch mit Recht.

„Die auf das Felsige gesät werden“, „die in die Dornen hinein gesät werden“ heisst es einerseits, und anderseits wird gesagt: „das Wort, das in sie hinein gesät worden ist“. Die Menschen nehmen also den Samen auf und sind zugleich selber Same. Die Menschen als Same ist ein in der Apokalyptik geläufiger Gedanke. Vgl. IV Esr 8 41: „Denn, wie der Landmann vielen Samen auf die Erde sät und eine Menge Pflanzen pflanzt, aber nicht alles Gesäte zur Zeit (wo es aufspriessen sollte) bewahrt bleibt und nicht alles Gepflanzte Wurzel schlägt, so werden auch die, die in der Welt gesät sind, nicht alle bewahrt bleiben.“ Vgl. 4 28.

Dieses Gleichnis des IV Esra dürfte im übrigen frappante Aehnlichkeit mit dem Gleichnis haben, das Jülicher in der Säemannsparabel findet. Sucht man in Analogie dazu den Gedanken, den Jülicher in dem Säemannsgleichnis findet, in der Form einer Geschichte zu veranschaulichen, so ergibt sich am deutlichsten der Unterschied des Gleichnisses, wie es in den Synoptikern vorliegt, von dem, das Jülicher postuliert. Das von Jülicher Postulierte müsste etwa lauten: „Der Säemann ging aus und säte, das eine fiel an den Weg, und ging zu Grunde, anderes wurde von der Sonne versengt, vom Hagel zerschlagen, von Unkraut überwuchert, von den Leuten abgerissen und niedergetreten, anderes aber brachte reiche Frucht.“ Lautete das Gleichnis so, dann wäre der Sinn: wundere dich nicht, dass Erfolg und Misserfolg beieinander sind. Doch, so lautet das Gleichnis nicht. Und, wie gesagt, der damit ausgedrückte Gedanke wäre,

wo es sich um das Wort Gottes handelt, etwas eigenartig. Viel richtiger wäre der Gedanke, den IV Esra ausdrückt, den auch Jesus in ähnlicher Weise durch das Wort über die enge Pforte und den schmalen Weg und die Gnome „viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt" darbietet: Vieles wird gesät und nur verhältnismässig wenig bringt Frucht; das andere geht zu Grunde. Wie viele Blüten trägt der Apfelbaum im Frühling — und wie viele fallen herab und werden verweht und zertreten! Doch, diesen Gedanken bietet das Säemannsgleichnis ganz gewiss nicht dar.

Ich liess es oben dahingestellt, ob der Zusammenhang, in welchem nach Jülicher das Gleichnis vom Säemann gestanden hat, von ihm richtig konstruiert ist. Er meint (II 536): „in einer den Schicksalen des Wortes Gottes gewidmeten Rede" werde jeder leicht die Anwendung haben machen können. Doch: nichts im Text legt einen solchen Zusammenhang nahe. Vielmehr scheint es so, als ob das Gleichnis ganz selbständig innerhalb der Rede gewesen sei. Lukas überliefert es ja auch ganz alleinstehend. Als Schluss einer Rede würde es sich vortrefflich eignen. Jesus hat nach der Ueberlieferung[1] in dieser Rede viele Gleichnisse angewandt, offenbar auffällig viele. Das heben Markus und Matthäus hervor. Und, wer Mk 4 oder Mt 13 liest, wird aus Anfang und Schluss dieses Kapitels den Eindruck gewinnen: Jesus hat redlich um das Volk geworben.

[1] Ich halte mich im folgenden, wie bisher, in erster Linie an das Markusevangelium, da es in diesem Falle den Eindruck der grösseren Ursprünglichkeit den andern Evangelien gegenüber macht.

Mag man Mk 4 33 34 übersetzen: Jesus redete so viel in Gleichnissen „entsprechend dem, wieviel die Leute mit anhören mochten, mit anzuhören vermochten“ oder „entsprechend dem, was sie zu verstehen vermochten“, immer bleibt der Eindruck bestehen, dass Jesus sich hier besonders in seiner Rede um das Volk bemüht habe. Nach Joh 6 60: τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν ist meines Erachtens die wahrscheinlichste Fassung von Mk 4 33: er redete zu ihnen so viel und so lange, als sie ihm nur immer zuhören und ihn anhören wollten und konnten. Vgl. B. Weiss zu Joh 6 60. Im Markuskommentar, Gött. 1901, zu Mk 4 33 übersetzt B. Weiss: „nach Massgabe ihrer Fähigkeit, die Lehre zu vernehmen“, und erklärt das dann zwar nicht von dem Verständnis dessen durch das Volk, was die Jünger nicht verstanden, aber von dem Fesseln der Aufmerksamkeit und Wecken des Verlangens nach weiterer Belehrung. Das liegt nicht darin; denn es handelt sich in dem Nebensatz nur um eine Fähigkeit des Volkes, nur nicht, wie Weiss richtig angibt, um die Fähigkeit des Verstehens, sondern um die Fähigkeit des Zuhörens. Darauf, dass Jesus „viele solche Gleichnisse“ damals zum Volke sprach, liegt der Nachdruck. — Bei allen seinen Bemühungen um das Volk, das zeigt das Gleichnis vom Säemann, hat Jesus sich nicht übertriebenen Erwartungen hingegeben. Er sah in die Herzen der Hörer. Er kannte die Menschen und wusste, was für Mächte im Kampfe lagen gegen sein Evangelium. Mit einem Ruf zur Aufmerksamkeit, zum Nachdenken hatte er seine Rede geschlossen. Ohne Deutung hatte er das letzte Gleichnis hingestellt, dem Nachdenken der Hörer überlassend, die richtige Anwen-

dung zu finden. Was mochte er meinen? Hatte er bestimmte Personen im Auge oder redete er nur im allgemeinen ermahnend? Wollte er seinen Jüngern etwas Besonderes damit sagen? Er hatte so lebhaft zum Aufmerken ermahnt. Vielleicht wollte er auf etwas bald Kommendes vorbereiten, auf die Nähe des Gottesreiches hinweisen? Alle diese Fragen konnten entstehen in den Hörern, vor allem den Jüngern. Und hierzu kam nun noch, dass er so auffällig viele Gleichnisse in der Rede verwandt hatte. Auch das musste dazu anregen, ihn „wegen der Gleichnisse“ zu befragen. — Er ist mit seiner Rede zu Ende und zieht sich mit seinen Jüngern zurück. Diese fragen ihn τὰς παραβολάς, d. h., wie Jesu Antworten zeigen, einmal: sie fragen ihn, warum er so viele Gleichnisse gesprochen habe, anderseits: welche Bewandtnis es habe mit dem letzten Gleichnis. Die Antwort Jesu zeigt, mit welch innerem Anteil seiner ganzen Seele Jesus geredet, wie er sich gleichsam müde gearbeitet hat und im Kreise seiner Jünger erst wieder nach der Arbeit zu rechter Freude kommt. So recht verstanden fühlt er sich nur bei ihnen. Dem Kommen des Himmelreiches, dessen Nähe er verkündet, dient sein Wirken. In dem Glauben, der alles Gott anheimstellt und doch arbeitet mit dem innigsten Anteil der Seele an dem Kommen dieses Reiches, in dem Blick auf die nahende herrliche Zukunft, in der Ueberzeugung, dass die Jünger, die sich um ihn scharen, sozusagen das Unterpfand Gottes für die Herbeiführung des Endes sind, bricht er aus in die Worte, redend in der Sprache des Propheten Daniel, dessen Weissagungen ja so vielfach seine Seele beschäftigt haben müssen: „Euch ist das Geheimnis

(resp. die Geheimnisse) des Himmelreichs gegeben.“ Gott hat euch die Augen aufgetan, ihr versteht den eigentlichen, tiefsten Sinn meines Wirkens. Das Volk, „die, die da draussen sind“, verstehen das nicht. Sie erhalten „alles in Gleichnissen“, nur in uneigentlicher Rede, nicht die nackte, eigentliche Wahrheit. Unter dem Eindruck „der stumpfen Menge, bei deren Anblick uns der Geist entflieht“, sagt Jesus dieses Wort, als Ausdruck seiner Stimmung, sich tröstend mit seinen Jüngern und zugleich sich haltend an ein Schriftwort, das ihm in den Sinn kommt. Er kannte ja die Schrift so gut, wie nur einer seiner Zeitgenossen. Schon Jesaia sagt es als Gottes-Wort, dass die Menge mit hörenden Ohren nicht hört und mit sehenden Augen nicht sieht und nicht hören und sehen soll. Das heisst: das eigentliche Verständnis ist ihr verborgen und alle Bemühungen führen — auch das ist eine Ordnung Gottes — nur zur Verstockung. Doch, die Begeisterung und die Freude Jesu erfuhr bald eine leichte Enttäuschung. Er musste sehen, dass er doch schliesslich allein war, dass auch seine Jünger nicht der Ermutigung in seiner Arbeit, sondern eher der Entmutigung dienen konnten, dass er auf sich selber gestellt sei, d. h. im tiefsten Grunde allein auf seinen himmlischen Vater. Die Jünger fragen ihn nach der Bedeutung des Gleichnisses vom Säemann. Er sieht, dass auch sie ihn nicht ganz verstehen. Gewissermassen „erschreckt“, wie O. Holtzmann (War Jesus Ekstatiker? S. 53 Anm.) treffend sagt, fragt er: „Ihr versteht dies Gleichnis nicht, wie wollt ihr dann alle Gleichnisse verstehen?“ Kein Vorwurf, kein Tadel, nur das sich Zurückziehen auf sich selber liegt in dieser Frage. Er meint

dies auch nicht etwa als Ablehnung einer Antwort. Sofort gibt er ihnen die Deutung. Er will nicht verhüllen, das ist nicht seine letzte Absicht. Zu offenbaren ist er gekommen. Aber: seine ganze Persönlichkeit wurzelt in dem Geheimnisvollen, sein Denken geht zurück auf die „Geheimnisse des Gottesreiches“, und im Glauben an den Vater kann er abwarten, ausharren, braucht er nicht allen stets die ganze Wahrheit zu sagen, zumal er selber „glauben“ muss. Und so verhält er sich dem Volke gegenüber vorsichtig, ermunternd, aufmerksam machend durch die anschaulichen Gleichnisse und anlockend, und doch nicht das letzte Wort sagend über das, was der Vater heraufführen wird.

So suche ich also dieses Parabelkapitel psychologisch, aus der Situation und Stimmung Jesu heraus, zu verstehen. Und es scheint mir, als würden Jesu damit weder für ihn unmögliche noch dem Zweck der Parabelrede als Veranschaulichungsmittel widersprechende Gedanken zugeschrieben. Dass Jesus apokalyptischen Gedanken nicht fern stand, scheint mir vor allem durch seine Selbstbezeichnung „Der Menschensohn“ und die damit verbundenen Vorstellungen bewiesen zu werden. Dass der Begriff des „Reiches Gottes“ eschatologisch-apokalyptisch gemeint ist, ist meines Erachtens ebenfalls deutlich. So sehe ich keinen Grund, den apokalyptischen Gedanken des „Geheimnisses“ Jesu ab- und lediglich den Evangelisten zuzusprechen. Jesus hat, wie gerade das Parabelkapitel deutlich zeigt, sich um das Volk bemüht und dem Verständnis des Volkes dienen wollen. Das ist als seine oberste Absicht festzuhalten. Und das widerspricht bei ihm ebensowenig dem hier einmal aus-

gesprochenen Gedanken einer Verstockungsabsicht, als die Absicht, ihrem Volke zu dienen, bei Jesaia oder den andern Propheten dem gleichen Gedanken widerspricht.

Der ohne Frage im Parabelkapitel ausgedrückte Gedanke eines verhüllenden Charakters der Gleichnisrede ist ebensowenig in den Evangelien und bei Jesus unvereinbar mit dem Zweck der Veranschaulichung durch Gleichnisse, als das bei Daniel, Henoch, IV Esra oder Sirach der Fall ist. Für unser Urteil sind die Bildreden und Sprüche des Sirach weder rätselhaft, noch Ergebnis einer ganz ausserordentlichen Weisheit, und dennoch werden dort die Gleichnisse als zunächst unverständliche und schwer verständliche Reden bezeichnet und die Sprüche als das Resultat tiefster Weisheit. Die Allegorien des Daniel und seine „Weissagungen" glauben wir zu verstehen, sie enthüllen, obwohl sie verhüllen sollen, und es scheint uns gar keine besondere Offenbarung dazu zu gehören, diese Aussagen zu verstehen. Und doch werden sie hingestellt als tiefstes, schwer verständliches Geheimnis, als verhüllende Enthüllungen der Zukunft. „Das Geheimnis" ist ein Gesichtspunkt, eine Beleuchtung gewissermassen, in die an und für sich nicht schwer verständliche Aussagen gerückt werden, so dass damit noch gar nicht gesagt ist, dass besonders hohe und tiefe und schwierige Gedanken den Gegenstand dieser Aussagen bilden müssten oder dass *alle* Worte und Reden Rätsel sein müssten. *Mag das Entweder-oder — entweder Veranschaulichung oder Verhüllung — dem abstrakten, logischen Denken eindrucksvoll erscheinen, die Apokalyp-*

tik und die Weisheitsliteratur zeigt uns, dass das Sowohl-als-auch Tatsache ist, wo es sich um Sprüche und Gleichnisse handelt, bei den Gleichnissen in dem Sinne, dass sie als uneigentliche Rede zwar aussprechen, und anschaulich aussprechen, was sie sagen wollen, aber doch nicht dieses selbst in nackten Worten sagen, sondern einkleiden in ein Bild, welches sehr oft noch Spielraum für die Deutung übrig lässt. Sehr beachtenswert ist, was O. Holtzmann (Leben Jesu S. 200ff., War Jesus Ekstatiker? S. 52/53 Anm.) hierüber sagt. Er betont mit Recht, dass Jesus die Gleichnisse als Veranschaulichungsmittel gewählt habe, weist hin auf die Bereitwilligkeit Jesu, seine Bildreden eingehend zu erklären, und hebt den ekstatisch-apokalyptischen Gedanken des Nahens des Gottesreiches und der Enthüllung seiner Geheimnisse scharf hervor. „Der Menge macht Jesus die Wahrheit so anschaulich wie nur möglich, und seinen Jüngern gibt er noch zu allen seinen Bildreden eine möglichst eingehende Erklärung.“ Nicht richtig scheint mir zu sein, wenn O. Holtzmann sagt, Jesus „schliesse aus der Erfahrung an den ihm nahestehenden Jüngern auf die Wirkungslosigkeit seiner Predigt bei den Massen“; denn die Worte „euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben“ sollen doch offenbar nicht besagen: „und trotzdem versteht ihr mich nicht“, sondern: „und deshalb versteht ihr mich.“ Erst nach jenen Worten macht Jesus die Erfahrung, dass auch die Jünger ihn nicht verstehen. Daher seine etwas verwunderte Frage: „ihr versteht dies Gleichnis nicht?“ Wrede, in seinem interessanten Buche „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“, Gött., V. u. R. 1901,

S. 55, macht mit Recht geltend, dass παραβολή für Markus zwar gleichwertig sei mit Rätsel, dass aber daraus durchaus nicht folge, dass die Evangelisten die Gleichnisse Jesu als Allegorien betrachteten. „Für ihr Bewusstsein und für die Charakteristik ihrer Anschauung ist nicht dies (das Allegorische) das Wesentliche, sondern dass es sich um Rätselbilder handelt.“ Er meint etwas Richtiges. Aus dem Charakter der Parabeln als „uneigentlicher Rede“ — so würde ich mich ausdrücken — folgt durchaus nicht, dass die Parabeln Allegorien sein müssten. Das ist völlig zweierlei. S. 60 heisst es: „Es darf vielleicht angemerkt werden, dass hier einer der Gründe liegt für den Unterschied der evangelischen Parabelauffassung und -deutung von der der späteren Allegoristen. Dieser Unterschied ist doch nicht ganz unbedeutend und von Jülicher wohl unterschätzt worden.“ „Die Evangelisten haben eben nach ihrer Auffassung keine Nötigung, Besonderes aus den Parabeln herauszupressen. Was sie enthalten, ist ohne weiteres Geheimlehre.“ Nimmt man dazu noch, was Wrede (l. c. S. 60) kurz vorher sagt: „dem Schriftsteller schwebt hier nicht ein bestimmter Gedankeninhalt als das Geheime vor, um dessen willen Jesus dann das bedeckende parabolische Gewand über seine Rede breiten würde, sondern er schliesst ganz einfach von der blossen Form aus: weil Jesus parabolisch-rätselhaft spricht, so hat er Geheimes mitgeteilt und mitteilen wollen“, so ergibt sich, das, was Wrede der Theorie der Evangelisten zuschiebt, auf Jesus selbst bezogen: den Gedanken, die Beleuchtung des Geheimnisses apokalyptischer Art wendet Jesus auf die Gleichnisse an, die als „uneigentliche

Rede“ mit dazu helfen, „das Geheimnis des Himmelreiches“ mitzuteilen und doch nicht jedem preiszugeben. Auch das ist richtig, dass Wrede als letzten Inhalt dieses „Geheimnisses“ die Messianität Jesu vermutet, ich würde noch hinzufügen: die Messianität apokalyptischer Art. Wenn Wrede S. 61 „die der Parabel eingeborene Bestimmung, zu veranschaulichen, zu erklären und zu beweisen“, mit ihrem verhüllenden, uneigentlichen Charakter nicht vereinigen kann, so liegt das meines Erachtens daran, dass er die Gedanken der Apokalyptik und der Weisheitsliteratur in diesem Punkt, besonders die ersteren, zu wenig berücksichtigt und Jesu seine modernen theoretischen Gedanken anstatt der Gedanken der damaligen Zeit ebenso unterschiebt wie Jülicher. Es lässt sich geradezu sagen — so möchte ich es formulieren —: erklärt man die Aussagen über den verhüllenden Charakter der Parabeln in den Synoptikern für unecht, so muss man ebenso im Sirach zwei Verfasser annehmen, den einen, der klare, veranschaulichende Gleichnisse braucht, und den andern, der nur den Begriff des Gleichnisses als Rätsel kennt, desgleichen muss man dann im Henoch und IV Esra, auch im Daniel einen Widerspruch finden zwischen den klaren, leicht verständlichen Aussagen und ihrer Beurteilung als geheimnisvoller Offenbarungen verborgener Dinge. Was in IV Esra, Henoch, Daniel, Sirach vereinbar ist, sollte es auch für Jesus sein, wie ja die Evangelisten offenbar beides haben vereinigen können.

Im Anschluss an Jülichers genaue Besprechung des Parabelkapitels (I 118ff.) möchte ich zum Schluss noch einige exegetische Einzelheiten zur Sprache bringen:

Es handelt sich um den Gebrauch des Wortes πάντα, „alles“, in dem Parabelkapitel. Denen draussen, heisst es v. 11 bei Markus, (τὰ) πάντα ἐν παραβολαῖς γίνεται. v. 34 ist gesagt: „ohne Gleichnis redete er nicht zu ihnen“, κατ᾽ ἰδίαν aber löste er seinen vertrauten Jüngern πάντα auf. Soll das heissen: zum Volke hat Jesus überhaupt nur in Gleichnissen gesprochen? Das würde dem Tatbestand der Synoptiker widersprechen; denn z. B. in der Bergpredigt redet doch Jesus keineswegs nur in Gleichnissen, ebensowenig sonst. Weder Jesu noch den Synoptikern ist meines Erachtens dieser Gedanke, der sehr merkwürdig wäre, zuzutrauen. Bei Jülicher (I 118ff.) scheint es, als ob die Synoptiker dennoch dies hätten sagen wollen: S. 122: „ausschliessliche Anwendung der Parabelrede“; S. 123: „weil der Erfolg unbedingt eintreten soll, wird die Parabel unbedingt angewendet“. Die einzelnen Aussagen sind für sich zu untersuchen. Mk 4 34 will B. Weiss im Markuskommentar nicht von der Predigt Jesu im allgemeinen, sondern von „der eigentlichen Reichspredigt“ verstehen, „da Markus selbst Lehrstücke Jesu genug hat, die nicht parabolisch sind“. Doch: was ist denn in Jesu Predigt nicht „Reichspredigt“? „Reich Gottes“ ist ein so umfassender Begriff, dass alles, was Jesus zu sagen hat, unter diesen Begriff subsumiert werden kann. v. 33 gibt die Lösung: „in vielen derartigen Gleichnissen redete er zu ihnen“, das ist der Abschluss des Parabelkapitels. Nach 4 2 liegt die Erinnerung an eine ganz bestimmte, eigenartige Situation vor, die zu erfinden kein Grund ersichtlich ist. Ebenso wie die Bergpredigt — obwohl nicht alles, was uns als ihr Inhalt berichtet

wird, ursprünglich in ihr gestanden haben wird — auf die Erinnerung an eine wirklich von Jesus gehaltene Predigt zurückgeht, ebenso weist das Gleichniskapitel, obwohl sehr verschiedene Gleichnisse in ihm bei den einzelnen Evangelisten geboten werden, auf eine bestimmte Situation zurück. Mk 4 33 34 ist also als Abschluss einer besonderen Rede, nicht als allgemeines Urteil über die Wirksamkeit Jesu überhaupt gemeint. Dann erhalten die Verse auch überhaupt erst einen vernünftigen Sinn. „Damals", das ist einzuschieben, redete Jesus viele solche Gleichnisse zu ihnen, und „nur Gleichnisse", ohne Deutungen und ohne eigentliche Rede. Er überschüttete damals das Volk förmlich mit Gleichnissen. Seinen Jüngern aber löste er „alles" auf, d. h. alles, was er damals gesagt hat, alles, was sie gedeutet haben wollten, an Gleichnissen. Man muss hier wiederum die jüdische Ausdrucksweise kennen, um die Worte richtig zu verstehen. Vgl. oben No. 42: „alle Lieder insgesamt sind bezeichnet worden mit dem weiblichen Wort (schirah)." Hier ist gemeint: „alle die oben aufgezählten Lieder", ausserdem, wie das Folgende zeigt: alle die erwähnten Lieder mit Ausnahme der noch zu nennenden. Der Hebräer denkt anschaulich, stellt sich das Konkretum, von dem er handelt, vor und neigt daher dazu, im Ausdruck allgemeiner zu sein als im Gedanken, alle sich von selbst verstehenden, kleinen Determinationen wegzulassen. Gerade bei dem Wort „alles" haben wir in unserer Sprache etwas Aehnliches. „Ich habe dir alles gesagt" z. B. hat je nach dem Zusammenhang, auf den sich dieses „alles" bezieht, einen verschiedenen Sinn. So bezeichnet „alles"

in Mk 4 33 34: „alle Gleichnisse“, und zwar: „alle Gleichnisse, die Jesus damals sprach“, d. h. „viele Gleichnisse von der Art der dargebotenen, viele Gleichnisse ohne Deutung“. So will auch Mk 4 11: τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς (τὰ) πάντα γίνεται nicht besagen, wie Jülicher mit Recht Haupt gegenüber betont: „ihnen wird alles, was Jesus sagt, zum Rätsel.“ Das wäre ein zu moderner Gedanke. Es soll auch nicht heissen, wie B. Weiss z. St. meint: „alles, was zum Wesen des Gottesreiches gehört.“ Das wäre dieselbe unrichtige Beschränkung, die schon zu v. 34 zurückgewiesen ist. Das Wort ist vielmehr ebenfalls im Hinblick auf den bestimmten Vorfall gesagt, um den es sich handelt. Wir würden etwa sagen: ihr bekommt die Wahrheiten alle in eigentlicher Rede, das Volk nur gleichnisweise, in uneigentlicher Rede, wie euch meine Rede eben gezeigt hat. Damit ist gar nicht gesagt, dass das immer und überall so sein wird, wo Jesus redet, auch nicht, dass es etwa nur der Fall sein wird, wenn er vom Reiche Gottes redet. Wir können auch im Hinblick auf einen ganz bestimmten Fall und, ohne eine Regel für alle Zukunft und jeden einzelnen Fall aufstellen zu wollen, sagen: „dir sage ich die Wahrheit, N. N. aber erfährt alles nur halb.“ In Erinnerung an die angeführte Stelle der Mechilta möchte ich auch v. 13 „und wie wollt ihr alle Gleichnisse verstehen?“ auf die konkrete vorliegende Situation beziehen[1].

b) Das Gleichnis vom Unkraut unter dem

[1] Die Relationen des Gleichnisses vom Säemann bei Matthäus und Lukas noch zu behandeln, unterlasse ich, da diese meines Erachtens keine sachlich besonders wichtigen Varianten bieten.

Weizen (Mt 13 24—30 36—43). Zunächst begegnet hier dieselbe Inkonzinnität des Anfangs wie bei den jüdischen Gleichnissen: „das Himmelreich ist gleich einem Menschen, welcher säte.“ Jülicher (II 547) sagt mit Recht: „Auch Matthäus weiss nichts von der Aehnlichkeit des Himmelreichs mit einem Menschen, sondern mit einem Vorgange, den er uns alsbald berichtet, und das heisst genauer: es geht im Himmelreich ähnlich zu wie in der folgenden Geschichte.“ Von der Deutung sagt Jülicher hier (II 554, 555): „wir werden die Einzigartigkeit dieser Probe von Parabeldeutung keinen Augenblick verkennen.“ „Von einer nachlässig volkstümlichen Ausdrucksweise . . . kann nicht mehr wie beim Säemann die Rede sein.“ „Matthäus bietet in 37—43 die Auslegung einer Allegorie.“ Im Gegensatz zu B. Weiss, welcher zwischen der allegorischen Deutung und der nichtallegorischen Parabel einen Gegensatz konstatiert, behauptet Jülicher, dass „das Gleichnis 24—30 auf die Deutung 37—43 angelegt ist“, dass das eine ebenso allegorisch ist wie das andere. Aber (II 555): „dem Matthäus bleibt bei aller Allegorese doch das Gefühl, dass hier nicht eine Geheimsprache geführt wird, sondern Dinge aus verschiedenen Gebieten verglichen werden.“ Jülicher konstatiert „Unvollkommenheiten der Allegorese, ein Herübergleiten ins Parabolische“. „Anstösse, die das wörtliche Verständnis des Gleichnisses bietet, weisen auf die allegorische Deutung hin und werden tatsächlich durch diese gehoben“ (S. 557). „Wenn also 37—43 deutlich den Stempel späten Ursprungs tragen, so scheint damit über die Allegorie 24—30 selber das Urteil der Unechtheit gesprochen“ (II 558/59). „Diese Entschei-

dung werden wir in der Tat fällen, nicht weil das hier erörterte Problem kaum schon zu Jesu Zeiten aufgetaucht sein oder die Gemüter lebhaft erregt haben könnte, als weil diese Darstellungsform innerhalb der Reden Jesu aller Analogie entbehrt — selbst Mt 21 33ff. liegt auf anderem Niveau — und vor allem, weil die Vergleichung einerseits mit der parallelen Parabel vom Fischnetz Mt 13 47—50 und mit der . . . Parabel, die bei Mk 4 26—29 an der Stelle zwischen Säemann und Senfkorn steht wie bei Matthäus diese vom Unkraut, den Verdacht aufs höchste steigern, dass wir es hier mit einer sehr weitgehenden Umarbeitung eines Jesuswortes durch den Evangelisten Matthäus zu tun haben." S. 562 heisst es: „Die Unabhängigkeit der Perikope Mk 4 26—29 von der Unkrautparabel, und zwar in jeder Form, ist eine der sichersten Tatsachen der evangelischen Kritik." „Die Allegorie Mt 13 24—30 könnte allenfalls als eine kühne Umbildung von Mk 26—29 verstanden werden. Indes die Fischnetzparabel verdankt keiner solchen Umbildung ihren Ursprung, und wenn wir deren Verhältnis zu Mt 24ff. richtig bestimmt haben, so hat einst eine Unkrautparabel neben der von den Fischen im Netz gestanden." II 563 lautet das Schlussurteil Jülichers: „Unter den Parabeln Jesu kann die von den ‚zizania' fast nur genannt werden; da wir nicht einmal wissen, wie sie bei dem Autor, aus dessen Hand Matthäus sie zur Umarbeitung empfangen hat, klang, dürfen wir nicht über ihren Lehrgehalt Feststellungen machen. Das wird mit Vorsicht allenfalls insoweit geschehen können, als sie der Fischnetzparabel parallel läuft und dem gleichen Gedanken dient, wie diese."

Interessant ist bei dieser ganzen Stellungnahme Jülichers dies, dass er schliesslich keine sachlichen, inhaltlichen Bedenken hat, sondern lediglich formale: „Diese Darstellungsform (d. h. die nicht zu leugnende Allegorie) entbehrt innerhalb der Reden Jesu aller Analogie.“ Wir zeigten oben, dass Jülicher die Möglichkeit an sich, dass Jesus Allegorien gebildet haben könne, gar nicht leugnet. So will er denn, wie das „vor allem“ zeigt, auch hier schliesslich doch nicht auf die Form allein in dem Sinne Gewicht legen, dass die Allegorie der letzte Grund der Unechtheit sei. Er rekurriert auf das Verhältnis der Unkrautparabel zu der vom Fischnetz und zu der Parabel Mk 4 26—29, um „den Verdacht der Unechtheit“ wenigstens der jetzigen Form der Unkrautparabel sich aufs höchste steigern zu lassen.“ Und, merkwürdig: Weinel (l. c. S. 48), den Jülicher, wie ich glaube, sicher nicht für „kritiklos“ und „buchstabengläubig“ halten wird, erklärt (l. c. S. 45), „er wolle gegen Jülichers Einwände den Versuch machen, die Parabel zu retten“, und sagt (S. 48): „Nein, die Erzählung ist keine Allegorie. Wäre sie das, so müsste vor allem ‚der Teufel‘ deutlich darin auftreten; es müsste nicht nur in v. 25 ‚sein Feind‘ heissen, sondern auch in v. 28 ‚mein Feind‘, es müsste beim Gericht auf ihn und seine Bestrafung Rücksicht genommen werden. Statt dessen handelt es sich nur um das, was ein feindlicher Mensch Böses angerichtet hat. Die Erzählung ist nicht auf eine allegorische Deutung ‚des Feindes‘ angelegt. Alle Anstösse schwinden, wenn man sich lebendig in die Situation versetzt.“ Ich halte es für überflüssig, Weinels Gründe gegen Jülicher hier alle und einige dazu aufzuführen.

Ich könnte, was Weinel sagt, nicht besser sagen. Nur dies sei bemerkt: Gewiss hat Weinel darin recht, dass das Gleichnis uns einen an sich sehr wohl möglichen Vorgang vor Augen stellt. Gewiss hat Jülicher darin recht, dass hier Zug um Zug gedeutet wird, also in diesem Sinne eine Allegorie vorliegt. Lauter Metaphern liegen vor — und doch ein in sich durchaus möglicher Vorgang, der allerdings wiederum den Charakter des Ungewöhnlichen, nicht alle Tage Vorkommenden an sich trägt. Weinel sagt selber einmal (S. 35): „Ganz unsinnige Allegorien erfindet man doch auch nicht.“ B. Weiss hat die zwischen Gleichnis und Deutung vorhandene Inkonzinnität deutlich hervorgehoben: im Gleichnis wird das „lasset sie wachsen bis zur Ernte“ betont, in der Deutung das Gewicht auf die Scheidung bei der Ernte gelegt. Jülicher bemerkt mit Recht gegen eine Ueberspannung dieses auch von ihm konstatierten Unterschiedes: „Mir scheint zwischen der Parabel und ihrer Deutung kein weiterer Unterschied vorzuliegen, als dass die Parabel mehr das ‚nicht vor der Endvollendung die Scheidung‘, die Deutung das ‚bei der Endvollendung die Scheidung‘ kräftig einprägt; konnte aber jemand, der 24—30 eben gelesen hatte, umhin, zu diesem ‚bei der Endvollendung‘ ein ‚erst‘ zu ergänzen? Die allmähliche Entwicklung des Gottesreichs wird dagegen in 24—30 so wenig wie 37—43 betont.“ Ich würde noch darauf hinweisen, dass ja der Gedanke: „nicht vor der Endvollendung“ in 37—39 gar nicht ausgedrückt werden konnte, weil es sich hier ja nur sozusagen um ein möglichst kurzes Begriffsalphabet handelt. Interessant ist, dass die δοῦλοι überhaupt nicht gedeutet werden. Die gehören nicht zu

der naheliegenden Metaphernkette, welche gleichsam das Gerippe oder den Urkeim des Gleichnisses bildet. Sie sind, wie das schon mehrfach hervorgehoben ist, ein Zeugnis für eigenes, selbständiges Leben der Bildhälfte. Dass die Aufmerksamkeit bei der Deutung etwas anders verteilt ist als im Gleichnis selber, ist eine echt jüdische (vgl. z. B. I. Teil, No. 7) und zugleich sehr gut psychologisch motivierte Inkonzinnität. Jesus verwendet gewissermassen dasselbe Gleichnis zweimal. Das eine Mal will er sagen: jetzt noch nicht, aber am Ende sicher. Das andere Mal liegt ihm daran, das Schicksal der Gottlosen und der Frommen beim Endgericht recht eindrücklich zu machen: eine Warnung für alle Bösen, eine herrliche Aussicht für alle δίκαιοι. Diese ernste und selige Aussicht soll jeder beachten und zu Herzen nehmen. Daher am Schluss das ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω (v. 43[b]). Gewiss hört „nur exegetischer Vorwitz“ (Jül. II 554) hier „allein den warnenden Ton heraus“.

Nach alledem scheinen mir also die von der Form aus gegen Gleichnis und Deutung erhobenen Einwände Jülichers nicht stichhaltig zu sein. Aber, obwohl Jülicher sagt, er sei gegen „das hier“, d. h. in dem Gleichnis, „erörterte Problem“ nicht skeptisch, er halte es für möglich, dass es bereits zur Zeit Jesu aufgetaucht sei, habe ich den Eindruck, dass er gegen den Inhalt vor allem der Deutung nicht weniger skeptisch ist als gegen ihre Form. Dass als der Acker „die Welt“ bezeichnet wird, ist ihm verdächtig (II 555): „so weit reicht schon das Auge des Matthäus!“ „Ganz zweifellos hat Matthäus auf Grund trüber Erfahrungen im Kreise der ältesten Gemeinden hier echte und unechte Gläubige im Auge“

(II 556). Ist es wirklich so undenkbar, dass Jesus „die Welt“ als sein Arbeitsfeld gewusst hat, oder genauer: als das Arbeitsfeld des „Menschensohnes“? Daniel und die Apokalyptik haben diese weite Perspektive und, wenn auch Christus sich zunächst „gesandt wusste zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“, so ist doch das gerade das Eigenartige seiner apokalyptischen Gedanken, dass das auch der Apokalyptik noch anhaftende partikularistische Moment bei Jesus vollständig getilgt ist. H. J. Holtzmann (Neutest. Theolog. 1897, I 227) sagt richtig: „Die politische Erdfarbe des nationalen Bildes ist ausgelöscht.“ „Demgemäss fehlt den Zukunftsbildern, die Jesus entwirft, regelmässig das politisch-nationale Element[1].“

Auch das dürfte ein Zeichen der Echtheit sein, dass Jesus sich hier nicht ausdrücklich mit dem „Menschensohn“ identifiziert, was auch Jülicher nicht entgangen ist. Er sagt (II 551): „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist hier wie 41 offenbar Titel des Messias; dessen Identität mit Jesus steht dem Matthäus bereits so fest, vgl. 11 19, dass er gar nicht daran denkt, in diesem Zusammenhang einen Hinweis darauf zu geben.“ Ich meine (vgl. mein „Der

[1] Heinrici, R.-E.^{3} l. c. S. 700 sagt ebenfalls mit Recht: „Der Hass, der Hochmut, die Begehrlichkeit, die Lohnansprüche selbstgerechten Erwählungsglaubens, die dort (d. h. in der Apokalyptik) unlöslich mit ethischen Ausblicken verbunden sind, wo klingen sie an in den aus Jesu Munde überlieferten Worten? Alles ist in diesen rein ethisch und religiös orientiert. . . . Wenn irgendwo, so zeigt sich gerade in den prophetischen Parabeln Jesu, dass sein inneres Leben unberührt blieb von all den Irrwegen und Einseitigkeiten der Hoffnung seines Volkes, dass er nicht sowohl Israel, als vielmehr der Menschheit zum Heiland sich bestimmt wusste.“

Menschensohn", Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1901), dass 11 19 nicht beweist, was Jülicher dort findet, und dass 13 37 und 41 zwar die Identifizierung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit Jesus nahelegen, aber nicht unbedingt sicher aussprechen.

Alle Gedanken der Deutung erklären sich als aus der Apokalyptik heraus erwachsene und von Jesus angeeignete, infolge der ihm eigenen Originalität umgestaltete Gedanken. Und, je mehr sich die Erkenntnis Bahn bricht, dass wir nicht daran vorbei können, Jesu Gedankenwelt in ihrer apokalyptischen Bedingtheit zu erkennen, desto weniger wird man meines Erachtens skeptisch sein gegen die Authentie einer Gleichnisdeutung wie der vom Unkraut unter dem Weizen.

Wenn Jülicher das Verhältnis der Unkrautparabel zu ähnlichen Parabeln, wie z. B. der vom Fischnetz oder zu Mk 4 26—29, heranzieht, um sich „den Verdacht" einer einfacheren Urgestalt „aufs höchste steigern zu lassen", so sind, wie ich glaube, diese Bedenken durch das bisher über die Unkrautparabel Gesagte erledigt. Diese Anstösse Jülichers fliessen ja doch schliesslich vor allem aus dem allegorischen Charakter der Unkrautparabel. Und, da wir oben dieses formale Kriterium als Grundsatz für die Kritik abgelehnt haben, haben wir keinen Grund, so skeptisch zu sein wie Jülicher. Ganz abgesehen davon, dass auch die Unkrautparabel, wie wir sahen, keine ganz reine Allegorie ist: ihr Inhalt gibt uns keinen Anlass, sie und ihre in dem Matthäusevangelium vorliegende Deutung für unecht zu halten.

Schluss.

Ich breche hier diese kurzen Ausführungen ab. Mein Hauptbestreben war, mit Hilfe der jüdischen Gleichnisse neues Material zur Beurteilung vorzulegen. Die Eigenart der Gleichnisbildungen, wie sie die Mechilta bietet, sollte herausgestellt und mit den synoptischen Bildungen verglichen werden. Wenn die jüdische Literatur erst in grösserem Umfang systematisch untersucht und zugänglich gemacht sein wird, wird sich sicher eine Menge Material zur Beurteilung vieler Einzelpunkte ergeben. Es wird dann erst recht möglich sein, im einzelnen der Frage nachzugehen, wie weit Jesu Gleichnisse sein originales Eigentum sind, wie weit nicht.

Folgende Sätze aber scheinen mir schon jetzt gesichert zu sein:

1. Die Originalität der Gleichnisse Jesu liegt nicht in der Form, sondern in dem Inhalt. Es wäre ebenso künstlich, anzunehmen, dass er absichtlich im Unterschiede von den Juden seiner Zeit „reine Allegorien“ gebildet habe, als es künstlich ist, zu behaupten, er habe sich im Unterschied von ihnen vorgenommen — oder sei unwillkürlich dazu gelangt —, „reine Parabeln“ zu bilden. Seine Gleichnisse sind, was das einzig Natürliche ist,

Mischformen, so gut wie die jüdischen. Das Leben arbeitet nicht nach reinlichen Schematen. Dass Gleichnisse der Art, wie sie die Synoptiker bieten, zur Zeit Jesu nichts Neues waren, beweist die Mechilta ebenso wie das Neue Testament. Die Gleichnisse der Mechilta beweisen für die Zeit spätestens um 90 n. Chr. Die Synoptiker sind Zeugen für ca. 70 n. Chr., und das Parabelkapitel enthält keine Verwunderung über „eine ganz neue Lehrweise" (Jül. I 121) in dem Sinne, dass man damals noch keine derartigen παραβολαί in Lehre und Leben verwandt habe.

2. Durch ihre entzückende Frische und Anschaulichkeit, vor allem aber durch die grossen, allgemein menschlichen Gegenstände, denen sie dienen, stehen die Gleichnisse Jesu, frei von dem Kleinigkeits- und Exegetengeist der jüdischen Bildungen, hoch über diesen. Und trotz der vielfachen und engen Beziehungen, welche die Gleichnisse Jesu aufweisen zu den Gleichnissen der Mechilta, tragen sie die Gewähr dessen in sich selber, dass niemand sie hat schaffen können als Jesus allein.

Anhang.

Die johanneischen Gleichnisse.

Das Johannesevangelium bietet mehrfach Allegorien, vgl. Joh 10 15 1ff., die ihre Parallelen nur in der Apokalyptik haben, resp. in den Allegorien des Ezechiel, aber nicht in den Synoptikern. 16 21 ff. steht den Vergleichen näher. Ausserdem begegnen Metaphern. Von der Form allein aus ist unmöglich auf die Unechtheit dieser Bildungen zu schliessen. Dass Jesus sich auch einmal in der Verwendung einer ähnlichen Allegorie an die Apokalyptik angeschlossen haben kann, ist nicht zu bestreiten.

Die Terminologie des Johannesevangeliums ist anders als die der Synoptiker. Statt παραβολή heisst es hier παροιμία (10 6 16 25). Das Buch der Sprüche ist in der LXX betitelt παροιμίαι = מְשָׁלִים. Sir 6 35 steht im Griechischen παροιμίαι συνέσεως für מְשַׁל בִּינָה (vgl. Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, Leipzig, Deichert, 1903) = „verständige Sprüche“. In demselben Sinn von „Sinnspruch“ steht 3 29 מָשָׁל = παραβολή. 8 8 entspricht hebräischem חִידָה = παροιμία, 47 17 παραβολή. Es ist also deutlich, dass vermöge ihres allgemeinen Sinnes, der schliesslich weiter nichts besagen will als „Bildrede“,

παραβολή und παροιμία völlig gleichbedeutend sind. Franz Delitzsch hat mit Recht im Johannesevangelium überall מָשָׁל für παροιμία übersetzt.

Im Johannesevangelium liegt es am Tage, dass παροιμία eine uneigentliche, noch verhüllende, rätselhafte Rede bezeichnen will, welche der Deutung unbedingt bedarf und der unverhüllten Wahrheit einst Platz machen muss. Die allegorische Rätselrede von der Tür, die zu den Schafen führt, und von dem guten Hirten (Kap. 10) wird von den Jüngern nicht verstanden. Unaufgefordert deutet Jesus, was er gesagt hat (10 6 7 ff.). 16 25 bezieht sich das ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν auf den vorhergehenden Vergleich der Trauer und Freude der Jünger mit der Trauer und Freude einer Gebärenden (vgl. auch B. Weiss z. St.). ἐν παροιμίαις = בִּמְשָׁלִים = παραβολικῶς gleichnisweise. (Vgl. Mk 12 1, wo auch nur ein Gleichnis folgt. Ges.-Ktzsch., Hebr. Gramm. [27] § 100, 2a). Es ist also nicht gemeint, dass Jesus überhaupt in Gleichnissen gesprochen habe. Doch hier, wie sonst, hat der Ausdruck des Johannesevangeliums etwas Schillerndes an sich. Er neigt zu Verallgemeinerungen und Allgemeinheiten. Es wird zugleich mit zum Ausdruck gebracht, dass jetzt überhaupt noch nicht die Zeit der völligen Offenbarung, des Schauens, sondern erst die Zeit ist, in welcher „noch nicht offenbar ist, was wir sein werden“. Der Begriff des Johannesevangeliums von παροιμία zeigt ein bestimmtes, lehrhaftes Gepräge. Die Synoptiker denken gar nicht überall, wo sie von παραβολή reden, an „die Geheimnisse des Himmelreichs“. Wo das Nichtverstehen der Jünger in Bezug auf die Gleichnisse erwähnt wird, liegt eine konkrete Situation vor. Für

Johannes haben die παροιμίαι sowohl beim Volk als bei den Jüngern den Charakter des Geheimnisvollen. Nach dem Parabelkapitel der Synoptiker sind es bloss die οἱ ἔξω, denen die uneigentliche Rede zu teil wird. Verwandte Gedanken tragen hier wie in andern Fällen bei den Synoptikern die Farbe des Lebens und seiner Mannigfaltigkeit an sich, bei Johannes die Art der Theorie, des Schemas und des Begriffes. Die gedankliche Blässe, welche den jüdischen Gleichnissen und Vergleichen im Unterschiede von der lebhaften Farbenpracht und Frische der Gleichnisse Jesu anhängt, bietet sowohl Joh 10 als Joh 16 21 ff. Gerade aus 16 21 ff. sieht man, dass der Verfasser des Johannesevangeliums Gleichnisse von der Art der Mechilta kennt. Der auch bei den Synoptikern, und, wie ich gezeigt zu haben glaube, bei Jesus selber vorliegende Gedanke des Geheimnisses ist hier im apokalyptischen Stil einheitlich und in einer von dem bunten Leben etwas entfernten, mehr ruhenden und unlebendigen Sphäre durchgeführt. So bekommt er eine etwas andere Färbung.

Ein grosser Teil der apokalyptischen Stoffe ist weiter nichts als Midrasch, d. h. Umbildung und freie Nachbildung vor allem alttestamentlicher Ueberlieferungen. Den Unterschied der Zeiten kennt man nicht. Die aus der Mechilta dargebotenen Gleichnisse geben Gelegenheit, eine Anschauung dessen zu gewinnen, was Midrasch ist. Kautzsch hat in seinem Vortrag „Religionsunterricht und Bibelwissenschaft“ bereits auf die Wichtigkeit des Begriffes „Midrasch“ für das Alte Testament und nicht minder für das Verständnis des Johannesevangeliums hingewiesen. Schlatter hat in dem schon mehrfach ge-

nannten Hefte der Beiträge eine Menge Parallelen der Ausdrucksweise in Mechilta und Johannesevangelium zusammengestellt. Ehe die in dieser Richtung noch weiter anzustellenden Untersuchungen nicht unternommen sind, ist es schwer, im einzelnen dem Prozess der Umbildung der Ueberlieferungen von Jesus, wie sie im Johannesevangelium vorliegt, genauer nachzugehen und nachzurechnen. Wenn auch aus rein formalen Gesichtspunkten die Bildreden des Johannesevangeliums nicht als Jesu fremdartig erwiesen werden können, so gebietet doch die apokalyptische, midraschartige Monotonie des Johannesevangeliums und seiner Bildreden, mit der historischen Verwertung johanneischer Stoffe vorsichtig zu sein. Auf jeden Fall macht sich in der Wiedergabe der Traditionen stark die subjektive Eigenart des Verfassers geltend. Aehnlichkeiten mit den jüdischen Gleichnissen sind vorhanden, aber es fehlt die stereotype Form dieser und der synoptischen Gleichnisse. Durch das Vorherrschen der Allegorie und den stark apokalyptischen Grundzug heben sich die Bildreden des Johannesevangeliums ebenso stark von den jüdischen wie von den synoptischen Gleichnissen ab.

C. A. Wagners Universitätsbuchdruckerei, Freiburg i. B.

RETURN TO → **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 3/80 BERKELEY, CA 94720

